الكلمة الإلهية

عند مفكري الإسلام

دكتور

إبراهيم محمد تركي

طبعة أولى

٢٠٠٢

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية

الكلمــة الإلهيــة

عند مفكرى الإسلام

الكلمــــة الإلهيـــة

عنــــد مفكــــرى الإســـلام

د. إبراهيم محمد تركى

كمبيوتر: (دار الوفاء)

طباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشـــــر

ش الملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة بلوك رقم ٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - إسكندرية

رقم الإيـــداع: ١٥٨١١/ ٢٠٠١

الترقيم الدولى: 8 - 191 - 327 - 977

إهـــداء

إلى روح والـدىّ

أسكنهمـا الله فسيح جناته.

د. إبراهيم تركى

نظرية الكلمة فى الفكر الإسلامى وأصولها الفلسفية والدينية

مقـدمـة :

موضوع هذا البحث هو نظرية الكلمة فى الفكر الإسلامى وأصولها الفلسفية والدينية. وتعتبر نظرية الكلمة من أهم النظريات على المستويين الفلسفى والدينى. وربما ترجع هذه الأهمية إلى أنها توضح كيفية الصلة بين الله والعالم خلقا وتدبيرًا وبين الله والإنسان وحيا وإلهاما، وبالإضافة إلى ذلك فإنها تعتبر نموذجا حيًا للتزاوج أو التلاحم بين الفلسفة والدين. ولا ينبغى أن نغفل أن هذه الفكرة قد ظهرت فى معظم الثقافات وإن اختلفت الاسماء التى أطلقت عليها.

وإذا جاز لنا أن نعتبر أن هناك تفاعلا مستمرا فى المجال الثقافى بين مختلف الحضارات فإنه لابد من القول بأن فكرة التأثير فى المجال الثقافى، وإن كانت هى أساس كل بحث علمى دقيق، إلا أنها تعد من أخطر المزالق فى يد الباحث الذى يتصدى لدراسة التيارات الفكرية والنظريات الدينية. إذ أن الفكر الإنسانى فى محاولته الوصول إلى الحقيقة وتصوره للوجود، لا يخضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة له. ولذلك فينبغى أن نسلم بأنه لا يكفى ظهور فكرة من الأفكار فى فلسفة ما ثم ظهور نفس الفكرة أو ما يماثلها فى فلسفة أخرى للحكم بأن اللاحق متأثر بالسابق، إلا إذا وجدت دلائل واضحة مستمدة من الصلة التاريخية بينهما.

هذا، وينبغى أن نشير - من جهة أخرى - إلى أن الجانب الثقافى لأى حضارة من الحضارات إنما ينطوى على عنصرين أساسيين: أحدهما يتسم بالأصالة المستمدة من ركائز تلك الحضارة، أما الآخر فهو الذى يستمد مادته من مصادر خارجية ويكيفها حتى تلائم البيئة الثقافية الجديدة.

وتطبيقا لما سبق. فقد كانت نظرية الكلمة فى الفكر الإسلامى نموذجا جديرا بالبحث. حيث أن هذه النظرية قد ظهرت فى الفكر الإسلامى فى أشكال مختلفة يظهر فى بعضها جانب الأصالة وفى البعض الآخر جانب التأثر بالثقافات الاخرى.

ولذلك فقد انحصر البحث في هذه الرسالة في ثلاثة أبواب: الباب الاول عن الأصول الفلسفية والدينية لنظرية الكلمة، وقد ركزت فيه على النظريات التى لها صلات تاريخية بالفكر الإسلامى. فكان الفصل الأول عن نظرية الكلمة فى الفلسفة اليونانية، والفصل الثانى عن نظرية الكلمة فى الفكر اليهودى، والفصل الثالث عن نظرية الكلمة في اللاهوت المسيحى.

وإذا كانت هذه النظريات – وخاصة النظرية المسيحية – قد عرفت لدى مفكرى الإسلام الذين اتخذوا منها موقفين أساسيين: أحدهما موقف رفض لهذه النظريات لأنها تعارض العقيدة الإسلامية، والآخر موقف سمح لهذه النظريات الأجنبية بالنفوذ – بدرجات متفاوتة إلى الفكر الإسلامى ثم تكييفها حتى تصبح مقبولة. لذلك فقد عقدت الباب الثانى لعرض نظريات متكلمى الإسلام فى مسألة الكلام الإلهى، وكان الفصل الأول عن نظرية المعتزلة فى حدوث الكلام الإلهى التى كانت ردا على النظرية المسيحية فى الكلمة. أما الفصل الثانى فكان عن رد الفعل الحنبلى إزاء نظرية المعتزلة. ثم الفصل الثالث كان عن موقف الأشاعرة بصدد الكلام الإلهى الذى حاول التوفيق بين المعتزلة والحنابلة فأنتج لنا نظرية إسلامية بحتة فى الكلمة. أما الباب الثالث فكان عن موقف ما يمكن تسميتهم بالغنوصيين الإسلاميين الذين سمحوا للنظريات الأجنبية فى الكلمة بالنفوذ إلى معتقداتهم، وكان الفصل الأول عن نظرية الإسماعيلية فى الإمام الكونى التى إحتوت على الكثير من عناصر غير إسلامية فى الكلمة، والثانى عن نظرية المطلع التى تنسب إلى الغزالى والتى قدمت حلا فلسفيا لمشكلة الصفات الإلهية فى ضوء نظرية الكلمة، أما الفصل الثالث فكان عن نظرية الحقيقة المحمدية التى تعتبر صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية.

ولذلك فقد كان المنهج المقارن هو الأساس الذى قام عليه البحث حيث استعرضت نظريات الكلمة المختلفة على المستويين الفلسفى والدينى، مقتصرا فى هذا العرض على تلك النظريات التى كانت لها صلات تاريخية واضحة بالفكر الإسلامى.

ولما كانت نظرية الكلمة الإسلامية فى مختلف صورها لم تبحث لدى مفكرى الإسلام لذاتها، وإنما عرضوا لها فى سياق أبحاثهم المختلفة. لذلك فقد كان المنهج التركيبى فى كثير من الأحيان هو الذى اعتمدت عليه فى عرض هذه

النظرية بمختلف صورها لدى مفكرى الإسلام وان كان الأمر لا يخلو - إذا دعت الضرورة - إلى إصطناع المنهج التحليلى.

وينبغى ألا نترك هذا المقام دون الإشارة إلى أهم الفروض التى حاولت التحقق من صحتها استنادا إلى الموضوع قيد البحث. وهى:

١- إن وجود تشابه بين فكرتين معينتين ظهرتا فى ثقافتين مختلفتين لا يعنى تأثر اللاحقة بالسابقة، بقدر ما يمكن أن يعنى أن المقدمات المتشابهة - التى تعرض على العقل البشرى فى مختلف الثقافات - تستتبع نتائج متشابهة.

٢- إن جانب الأصالة فى الفكر الإسلامى إنما يتمثل أساسا فى علم الكلام.

٣- إن ما يمكن أن يسموا بأصحاب النزعة الغنوصية فى الإسلام قد استعاروا الكثير من الأفكار غير الإسلامية لتبرير أو تأييد معتقداتهم الخاصة.

٤- إن المنهج المقارن ذو أهمية خاصة فى دراسة النظريات الفلسفية والأفكار الدينية. حيث تتضح من خلاله قيمة هذه النظريات والأفكار.

هذا.. وينبغى الإشارة إلى أنى قد حاولت - قدر الإمكان - أن ألتزم بالموضوعية فى عرض الأفكار وإبداء الأحكام[1]، حيث جعلت المعيار الأساسى لذلك هو النصوص الأصلية لأصحاب الأفكار التى أعرض لها، لأن النصوص فى الدراسات الفلسفية هى بمثابة المشاهدة والتجربة فى العلوم الطبيعية.

هذا.. وبالله التوفيق.

د. إبراهيم تركى

---

[1] ومن ثم فقد رجعت إلى الأب الدكتور جورج قنواتى بصدد المسائل المسيحية على وجه الخصوص وإن يكن قد أفادنى بفضل غزارة علمه فى الجوانب الفلسفية والدينية جميعها.

الباب الأول

الأصول الفلسفية والدينية

لنظرية الكلمة

تمهيـــد

تعتبر نظرية الكلمة من النظريات الفريدة التي لها أهمية خاصة على المستويين الفلسفي والديني. فهي من الناحية الفلسفية تعني المبدأ الفاعل الخلاق الذي ينظم الكون بأسره، ومن الناحية الدينية هي القوة الخلاقة للإله أو الكلمة الإلهية التي لا يتم الخلق إلا عند صدورها عن الإله.

والحق أن هذه النظرية في صورتيها الفلسفية والدينية لها أصول تاريخية متعددة. إذ أنه مما لاشك فيه أنه توجد في معظم الثقافات فكرة معينة عن الكلمة إما باعتبارها العقل الكوني الخلاق أو الكلمة الإلهية التي لا يتم الخلق إلا بمقتضاها.

ففي الفكر المصري القديم توجد أول فكرة عن الكلمة الإلهية بالمعنى الديني، إذ أن عقيدة الخلق بالكلمة قد وجدت لدى كهنة منف الذين قرروا أنه ما وجد شئ قط إلا بكلمة من لسان الإله صدرت عن خاطر في فؤاده، فهو إذا أراد شيئا أمر فإذا بما شاء موجود كما شاء، فكلمته إذن هي علة الخلق والتكوين[1] والجدير بالذكر أن مصر القديمة وإن لم تُسبق إلى مثل هذه الأفكار إلا أن معظم البلاد الشرقية قد وجدت فيها – بدرجات متفاوتة في العمق، مثل هذه الفكرة، فقد اتفقت مع مصر بابل والهند على أن الإله الأكبر قد خلق الأرض بكلمة ساحرة: إذ أمرها أن توجد فبرزت على الفور إلى حيز الوجود[2]. ولقد ورد في إحدى الكتب الهندية المقدسة أن "ملاك النار الخالقة هو كلمة الرب، تلك الكلمة التي أنتجت الأرض والنباتات التي تخرج منها والحرارة التي تنضج ثمارها. إنّ كلمة الخالق هي نفسها الخالق وهي أيضا ابنه الوحيد[3] وهذه فكرة عن تشخص الكلمة الإلهية.

---

(1) انظر د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم جـ١ ص ٨٢ (القاهرة ١٩٧٣) وكذلك العقاد: الله ص ٦٧.

(2) انظر العقاد: الله ص ٧٤.

(3) انظر: إبراهيم أسعد محمد: القوى الخفية ٢١١ القاهرة ١٩٧٧.

أما الكلمة باعتبارها العقل الكونى الخلاق، فإنها توجد فى حكمة الصين القديمة فى فكرة "التاو"، ذلك الكائن الكامل القائم بذاته قبل ظهور الكون والذى يتخلل كل شئ، إنه منشئ جميع مافى الكون، وهو الذى يسوس جوانب الحياة كلها سواء أكانت بشرية أم غير بشرية، إنه المبدأ الأزلى أو القانون العام الذى يسير الكون والإنسان على السواء، والإنسان الكامل هو الذى يكون على دراية بمبدأ التاو الخفى الذى يتولى ترتيب حياته وفقا لأحكامه[٤] وكذلك توجد فى بلاد ما بين النهرين القديمة فكرة عن القدر المسيطر على نظام الكون وعلى المصير الإنسانى. وهذا القدر هو قانون كونى أزلى يسير كل كائن ويعين اتجاه تطوره[٥].

إلا أن مثل هذه الأفكار ليس لها من الأهمية التاريخية ما يجعلنا نعتبرها من الأصول الفلسفية والدينية لنظرية الكلمة فى الفكر الإسلامى. أما النظريات الأكثر أهمية فى مجال بحثنا: فهى نظرية اللوجوس اليونانية التى تعنى العقل الكونى، والتى حاول فيلون اليهودى أن يوفق بينها وبين نظرية الكلمة الإلهية كما وردت فى كتاب اليهود المقدس، ثم ينتقل هذا التراث اليونانى واليهودى إلى اللاهوت المسيحى حيث تعتبر نظرية الكلمة أهم موضوع فيه.

فلنبحث إذن نظرية الكلمة فى هذه الثقافات الثلاث.

---

[٤] انظر: فؤاد محمد شبل: حكمة الصين جـ١ ص ٢١٤ وما بعدها، القاهرة ١٩٦٧.

[٥] انظر: بول ماسون أرسيل: الفلسفة فى الشرق ص ٨٢ من الترجمه العربية القاهرة ١٩٤٥.

الفصل الأول
نظرية الكلمة فى الفلسفة اليونانية

يستطيع الباحث فى تاريخ الفلسفة اليونانية أن يلحظ بسهولة أن نشأة الفلسفة عند اليونان كانت نتيجة لنظرات عقلية فى الطبيعة بهدف الكشف عن القانون الذى بمقتضاه أصبح العالم على ماهو عليه من الترتيب والنظام والانسجام، وأن هذه الفلسفة فى جميع أدوارها كانت تدور حول البحث فى معقولية الطبيعة أو المبدأ العقلى الذى يمكن بمقتضاه تفسير الأحداث الطبيعية: فلقد ظهرت هذه الفكرة فى الفلسفة اليونانية فى صور متعددة لا تكاد تخرج عن القول بأن ثمة قوة عاقلة هى المبدأ الخلاق والقوة الفعالة فى الكون: وكانت أهم هذه الصور هى فكرة اللوجوس التى تشكل الجانب الفلسفى لنظرية الكلمة، تلك النظرية التى سيكون لها شأن عظيم فى تاريخ الفكر الفلسفى والعقائدى.

ويكاد يجمع معظم الباحثين على أن هيرقليطس (ت ٤٧٥ق. م) هو أول من بدأ البحث فى نظرية فلسفية متكاملة فى الكلمة، مؤداها أن ثمة قوة عاقلة هى التى تسيطر على الكون وتدبره، وهذه القوة بالرغم من سموها وأسبقيتها الذاتية على الكون فإنها سارية فيه فى جميع أجزائه. ولكنه ينبغى علينا أن نقرر فى بادئ الأمر أن هذه الفكرة لدى هيرقليطس هى من الغموض والتعقيد بحيث لا يستطيع الباحث أن يقرر بعض القضايا الأساسية المتعلقة بها بشكل قاطع. وربما يرجع ذلك إلى ما اتسمت به شخصية هذا الفيلسوف من غموض. وعلى أى حال، فإننا سنبدأ الحديث بالتساؤل عن معنى الكلمة عند هيرقليطس: يقول فيلسوفنا[1] "بالرغم من أن هذه الكلمة " اللوجوس" صادقة منذ الأزل فإن الناس لا يستطيعون فهمها و"بالرغم من أن كل الأشياء تحدث متطابقة مع هذه الكلمة (اللوجوس) فإنه يبدو أن الناس ليس لديهم أية خبرة عنها، كما يقول "بالرغم من أن الكلمة (اللوجوس) عامة للجميع فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص" و"بالرغم من أن الناس مرتبطون

---

(١) انظر الفقرات: ١، ٢، ٦٤، ١١٨. وقد جمع ويلرايت أقوال هيرقليطس وترجمها د. النشار بالاشتراك مع آخرين فى كتاب "هيرقليطس فيلسوف التغير" (القاهرة ١٩٦٩).

ارتباطا وثيقا بالكلمة (اللوجوس) فإنهم يبقون أنفسهم ضدها. "ويقول كذلك "لا تسمعوا إلى غيرها بل إلى الكلمة (اللوجوس)". فماذا كان يقصد هيرقليطس بالكلمة أو اللوجوس".

إن الإجابة على ذلك ليست من السهولة بمكان، إذ أن هيرقليطس قد ترك هذا المصطلح المبهم بدون تحديد[٢]، وربما يزداد الأمر تعقيدا إذا علمنا أن هذا اللفظ هو من أشيع الألفاظ الإغريقية وأكثرها استعمالا في سياقات معينة[٣] فلقد اشتمل هذا اللفظ – لوجوس – على عدة معان يعبر عنها بكلمات مختلفة تماما في معظم اللغات الحديثة[٤] ولذلك فقد اختلف الباحثون في تحديد المعنى الدقيق للفظ "لوجوس" عند هيرقليطس.

فبعض الباحثين يعتبر أن لفظ "لوجوس" عند هيرقليطس يعني "الكلمة"، وأن هذه الكلمة التي أشار إليها هيرقليطس هي حديث هيرقليطس نفسه وهي تسمى كلمته كما لو أنه بني[٥] إلا أن هذا الرأي بالإضافة إلى أنه لا يتفق مع السياق العام لفلسفة هيرقليطس، فإنه لا يقوم على مقدمات يقينية. ومن ناحية أخرى، فإنه يبدو أن الأمر لا يختلف كثيرا إذا فهم اللوجوس لدى هيرقليطس على أنه "الكلمة الإلهية"، لأن هذا التفسير قد ابتدعه بعض الفلاسفة المسيحيين الذين كانوا يريدون تأييد مذهبهم في طبيعة المسيح أو أقنوم الكلمة، والذين قرروا بعد ذلك أن هيرقليطس كان مسيحيا قبل المسيح[٦]، كما رجح البعض[٧] أن هيرقليطس في ذلك

---

(2) The Encyclopedia of Philosophy: art. "Heraclitus".
(3) Guthrie: A History of Greek Philosophy, Vol. I, P. 424.
(٤) انظر The Encyclopedia of philosophy, art. "Logos".
وكذلك مادة "Logos" في "Guthrie: Volti, P. 420 - 424.
في Chambers's Encycl., The Encycl. Of Religion and Ethics
(٥) انظر: ويلرايت: هيرقليطس ٢٨، ص ١٥٤، ص ١٨٢.
وانظر أيضا Burnet; Greek Philosophy. P. 58.
(٦) نظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩ وكذلك

– أى فى اعتباره اللوجوس هو الكلمة الإلهية – قد تأثر بالآراميين من اليهود فى فكرتهم عن: كلمة "الله" "ممرا" التى نسبوا إليها أعمال الله. فإن اللوجوس عند هيرقليطس لا يمكن أن يفهم تماما على أنه الكلمة الإلهية سواء بالمعنى المسيحى أو اليهودى وذلك لاختلاف فكرة الألوهية عند كليهما.

إلا أننا نرى أن أحد الكتاب القدامى، وهوسكتوس إمبريقس، يرى أن اللوجوس عند هيرقليطس يحمل نوعا من الدلالة الكوزمولوجية الكلية[8] وبناء على هذا الرأى – الذى ستثبت صحته فيما يلى – نستطيع أن نقول أن اللوجوس عند هيرقليطس يمكن أن يشير إلى الحقيقة الكونية العامة، حيث أشار هيرقليطس إلى أزلية اللوجوس وعموميته واتفاق الأشياء معه.

والجدير بالذكر أن هناك رأيا مؤداه أن اللوجوس عنه هيرقليطس – إذا فهم على أنه الحقيقة الكونية العامة – يمكن أن يطابق معنى الألوهية فى مذهب هيرقليطس، حيث أن الحقيقة الإلهية، التى يمكن أن تسمى باسم زيوس حين يستعمل الاسم استعمالا جادا وليس ثرثرة ميثولوجية، ليست أكثر مما يرمز إليه هيرقليطس على أنه اللوجوس[9]. أو على الأقل، فإن هذه الحقيقة الكونية العامة، التى هى اللوجوس عند هيرقليطس، يمكن أن تعتبر – طبقالرأى آخر – هى الروح الإلهى للعالم[10]، هذا الروح الإلهى هو مبدأ الحياة فى الكائنات كما أنه أساس العملية الكونية فى الطبيعة.

Dresser: A History of ancient and medival philosophy. P. 214.
The Encyclopedia of Religion and Ethics: art. "Logos" : وكذلك
(٧) العقاد: الله ١٢٢.

(٨) انظر ويلرايت: هيرقليطس ص ٩١ وكذلك نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان للدكتور النشار والدكتور أحمد صبحى ص ١٠٦.

(٩) انظر ويلرايت: ٩١.

(١٠) انظر: The Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos"

إلا أننى أميل إلى الاعتقاد بأن اللوجوس يمكن أن يفهم فى ضوء مذهب هيرقليطس على أنه "عقل العالم" أو "العقل الكونى" إذ أن هيرقليطس يؤمن بأن الطبيعة التى تحيط بنا عاقلة [11]، ومعنى أن الطبيعة عاقلة هو أن الأحداث تجرى فيها وفقا للعقل[12] أو اللوجوس الذى تأتى الأشياء مطابقة له والذى يشير إلى المبدأ العقلى الذى يحكم الكون. وهنا يكون اللوجوس - بكل وضوح - هو مصدر المعقولية فى الكون[13]. هذا من الناحيةو الأنطولوجية، أما من الناحية الأبستمولوجية، فإن اللوجوس - باعتباره العقل الكونى عند هيرقليطس - هو مصدر التفكير وعلة "النطق" فى الإنسان، وقد أشار إلى ذلك أحد معاصرى هيرقليطس إذ قال: إن التفكير الإنسانى ينبثق من اللوجوس الذى يقدم لكل إنسان طريق الحياة والنمو[14] وفى ذلك ينبغى أن نتلمس البدايات الأولى للمذهب العقلى الذى يعنى أنه لا يحدث شئ فى العالم إلا وله مرجع معقول أو أن ثمة مبدأ عقليا يفسره، إذ يقول هيرقليطس "إن الحكمة واحدة، وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء[15].

وإذا كان اللوجوس عند هيرقليطس هو مصدر المعقولية فى الطبيعة، فإنه لا غرو أن يكون هو القانون الكونى الذى بمقتضاه تحدث العمليات الطبيعية كافة، تلك العمليات التى يحكمها - عند هيرقليطس - مبدأ الصراع من أجل البقاء. وبذلك يكون اللوجوس هنا هو قانون انسجام المتناقضات الذى يحكم الصراعات عن طريق العدالة السرمدية[16].

---

(11) راجع الفقرة رقم ٦٢.

(12) (13) انظر: The Encyclopedia of philosophy, art "Logos"

(14) انظر ويلرايت: ص ٣١.

(15) انظر الفقرة رقم ١٢٠.

(16) انظر: Chambers's Encyclopedia, art. "Heraclitus"

إن هيرقليطس يرى أن العناصر الطبيعية كل منها يحيا بموت الآخر[١٧] إذ أن الحرب هى الشريعة الأساسية فى الحياة والتى بموجبها تتحقق العدالة الكونية[١٨]، فهل معنى ذلك أن الصراع الأعمى من أجل الوجود هو ذلك القانون الكونى[١٩]؟ إذا كان الرد بالإيجاب فإنه سيكون ثمة تطابق بين اللوجوس وبين الصراع.[٢٠] إلا أن هيرقليطس يرى - من ناحية أخرى - أن التنازع لابد أن يستتبعه تناسق خفى[٢١]، هذا التناسق الذى يحدث بين العناصر المتقابلة هو الوحدة الحقيقية، وهذا - وفقا لمذهب هيرقليطس - هو ما يمكن أن نعتبره "الحقيقة الجوهرية التى لا يفهمها الناس"[٢٢].

فاللوجوس عند هيرقليطس، أو القانون الكونى هو مبدأ التكرار المنظم للأحداث والترتيب فى التغير، إنه علة النظام وقانون التغير. وهنا قد يبدو أن هيرقليطس يؤمن بمبدأين متناقضين: فهو يؤمن بالنظام الموجود فى الكون كما يؤمن بأن ثمة تغيرا يجتاح كل عناصر الكون. ولكننا إذا دققنا النظر فإننا سنجد المبدأين متكاملين.

فمن الناحية الأولى، يؤمن هيرقليطس بوجود نظام طبيعى، أى اطراد وقوع الحوادث الطبيعية طبقا لقوانين معينة، ويتضح ذلك عندما نرى هيرقليطس يقول[٢٣]:

إنّ الشمس لن تتجاوز حدودها.. و "كل الأشياء تأتى فى أوقاتها"، ثم إنه يرى أن النار، التى هى العنصر الرئيس فى العمليات الكونية، لا تشتعل أو تخبو (أى

---

(١٧) انظر الفقرة رقم ٣٤.

(١٨) انظر الفقرات ٢٥ - ٢٧.

(19) Benn: A History of ancient philosophy, p. 16.

(20) The Encyclopedia of philosophy, art. "Heraclitus".

(٢١) انظر الفقرات ٩٨، ١١٦ - ١١٧ وكذلك Zeller: P. 46.

(٢٢) شارل قرز: الفلسفة اليونانية ص ٣٣.

(٢٣) فقرات رقم ١٢٢ - ١٢٣.

لا تكون الأشياء أو تفسد) الا بمقاييس منتظمة.[٢٤] وهذا في الواقع يجعلنا أقل شكا في صحة الفقرة التي تنسب إليه والتي تقول "إن كل الأشياء تحدث كما هو مقدر لها[٢٥]، وهنا لا ينبغي أن نغفل التعليق الذي أبداه أحد تلامذة أرسطو على ذلك إذ قال:

إنّ هيرقليطس يضع نظاما معينا ووقتا محددا يحدث فيه تغير كوني حسب ضرورة مقدرة معينة[٢٦]. وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن فكرة اللوجوس عند هيرقليطس باعتباره مبدأ النظام والضرورة للأحداث الكونية ترتبط بفكرة الأدوار اللامتناهية التي تتعاقب على الوجود. فالدورة الوجودية تبدأ بإنبثاق الكائنات من النار وتنتهي بأن تعود إليها، والأحداث في كل دور تكون هي عينها التي تكون في الأدوار السابقة والتي ستكون في الأدوار اللاحقة، وتتعاقب هذه الأدوار إلى مالا نهاية، وهذا التكرار اللانهائي لهذه الأدوار يتم بموجب قانون ذاتي ضروري هو اللوجوس[٢٧] وينتج عن ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يتمرد على هذا القانون وإلا كان مصيره العدم[٢٨]

ومن الناحية الأخرى، فإن هيرقليطس يرى أن الأشياء في تغير مستمر، وأن القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغيير وعدم الثبات والتجدد المستمر، فكل شئ في سيلان دائم ولا يوجد شئ باق على الإطلاق[٢٩]. وهذا التغير على الرغم من ديمومته إلا أنه يتم حسب قانون ثابت، فالتغير الذي هو أساس الوجود لا يتم عشوائيا بل إنه يتم حسب مبادىء أزلية ثابتة. ولما كانت النار هي العنصر الوحيد

---

(٢٤) انظر الفقرة رقم ٢٩.

(٢٥) انظر ويلرايت ص ٤٧.

(٢٦) المرجع السابق ص ١٥٨.

(٢٧) راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨.

(٢٨) د. محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية جـ ١ ص ٧٢.

(٢٩) انظر الفقرات ٢٠ - ٢٣، ٢٧.

التى يتجلى فيها السيلان والتغير الدائم أكثر من غيرها، فإن هيرقليطس قد اعتبرها أصل الوجود: فالموجودات تنبثق عن النار طبقا للقانون الأزلى الذى هو اللوجوس. وهكذا نستطيع فهم اللوجوس على أنه، قانون التغير الذى لا يتغير"[٣٠].

وبناء على ذلك نستطيع أن نتبين صحة الرأى الذى مؤداه أن اللوجوس هو القانون الكونى أو القانون العام الذى يحكم الوجود وينظمه ويسيطر عليه ويديره، هذا القانون الكونى هو مبدأ الانسجام الخفى وأساس التغير الدائم الظاهر التعاقب الدورى للكائنات. وقد طالب هيرقليطس الإنسان بأن يدرك هذا القانون بوعى عقلى وأن يتمسك به على أنه مشترك للجميع، وما القوانين الوضعية إلا جزء من هذا القانون الكونى. لذلك يكون أساس الإلزام فى القوانين الوضعية أنها مستمدة من ذلك القانون العام[٣١] الذى لا يستطيع أحد أن يتمرد عليه. ولا يمكن للفرد أن يرقى إلى معرفة هذا القانون الكونى إلا عن طريق العقل الذى هو مشترك للجميع[٣٢]، لأن الحواس لا تقوى على معرفة ماهو عام. وهنا ينبغى أن نعلم أن هيرقليطس لا ينكر قيمة الإدراك الحسى تماما بل يجعله فقط فى مرتبة أقل[٣٣] أو يجعله عاملا مساعدا، فالحواس لا تستطيع أن تدرك إلا المظاهر الخارجية للصيرورة أما قانون تلك الصيرورة فلا يستطيع إدراكه إلا العقل، كما أن هيرقليطس يرى أن هذا الإدراك لا يتأتى لأى عقل. بل إنه فقط يكون للعقل المتيقظ.

وقد اعتبر هيرقليطس أن إدراك الصيرورة وقانونها هو رسالة الإنسان فى هذه الحياة، كما اعتبر أن هذا الإدراك هو السبيل إلى السعادة، لأن فى تفهم هذا القانون شعورا بالاطمئنان والرضا، إذ أنه يعلمنا أن هذا العالم الذى يحكمه القانون

---

(30) Dresser: A History of ancient and medival philosophy, P. 45.

(٣١) انظر الفقرات ٨٢ - ٨٣ وكذلك
Been: The Philosophy of greece, P. 243.

(٣٢) فقرة رقم ٨٠ وكذلك
Erdmann: A Hist. Of philosophy, Vol. I, P. 52.

(٣٣) راجع الفقرات ١١ - ١٦

الكلى أو اللوجوس هو عبارة عن صراع المتناقضات فلا ينسجم الكون ويتناغم إلا إذا التقى الخير والشر. وهذا الشعور بالرضا هو الخير الأعظم عند هيرقليطس[٣٤]: أما المعرفة الحقة فإنما تنشأ عن تفهم الانسجام الكلى الذى يحكمه القانون الكونى أو اللوجوس[٣٥] وبناء على ذلك يمكن أن نعتبر أن الضمير الفردى ماهو إلا قبس من هذا اللوجوس[٣٦]. وبناء على ذلك يمكن القول إنّ اللوجوس من هذه الناحية هو مصدر الإلزام الخلقى بالنسبة للفرد. وكذلك فإنه يمكن القول بأن الدين الحق عند هيرقليطس هو مطابقة الفكر الفردى للقانون الكلى[٣٧]، وأن الفضيلة هى خضوع المرء لهذا القانون[٣٨].

هكذا يفهم اللوجوس عند هيرقليطس باعتباره الحقيقة الكونية العامة التى يمكن أن يعبر عنها بأنها القوة العاقلة التى تسيطر على الكون وتدبره وتسرى فيه. وهنا نستطيع أن نشير إلى أهم خصائص اللوجوس عند هيرقليطس. فهو أزلى، وهو وإن كان مساوقا للعالم فى أزليته، إلا أنه أقدم منه بالذات والمرتبة إذ أنه المسيطر على هذا العالم والمدبر له. كما أنه عام.والعمومية هنا تعنى أن الجميع مرتبط به وخاضع له. وهو كذلك ثابت، أى أنه لا يخضع للتغيرات الكونية وإن كان هو مبدأ هذه التغيرات وأساس الانسجام الخفى الذى يكمن وراءها.

ولكن ثمة تساؤلا قد اختلف الباحثون فى الإجابة عليه، وهو: هل هذا اللوجوس ذو طبيعة مادية؟ يرى البعض أنه من الصعب أن نعتبر اللوجوس ذو كينونة مادية، إلا أن فكرة الوجود غير المحسوس لم تكن مشروعة لدى هيرقليطس[٣٩]، إلا

---

(٣٤) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان جـ١ ص ٦٦ وما بعدها.

(٣٥) راجع د. محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية جـ١ ص ٧٥ - ٧٦ وكذلك The Ehcyclopedia Britannica, art. "Heraclitus".

(36) The Ehcyclopedia of Religion and Ethics, art. "Heraclitus"

(٣٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩.

(38) The Encyclepedia Brrtannica, art. "Heraclitus"

(39) The Encyclopedia of philosophy, art. "Heraclitus".

أننى أعتقد أن هيرقليطس لديه فكرة عن وجود عالم غير محسوس، إذ يقول فى عبارة مجازية لكنها واضحة المقصد "لو أن كل الأشياء الموجودة كانت دخانا لميزناها بالشم[٤٠] أى أن ثمة أشياء موجودة إلا أننا لا نستطيع التعرف عليها أو إدراكها لأنها غير محسوسة، أى أنها خارج مجال إدراكنا، كما يرى هيرقليطس أن النفس الإنسانية هى أقل الأشياء جسدية[٤١] وتعتبر نسبة النفس إلى الجسم عند هيرقليطس موازية لنسبة اللوجوس إلى العالم، حيث يسيطر اللوجوس على العالم حسبما يشاء يكافىء كل الأشياء ومع ذلك فهو أعظم منها. وبذلك يمكن أن يعتبر اللوجوس مبدأ روحانيا. إلا أن بعض الباحثين يرى أن هيرقليطس ظل مع ذلك أمينا على النزعة الأيونية المادية حيث ربط بين اللوجوس والنار[٤٢].

إذ ينظر إلى اللوجوس باعتباره قوة مادية – أو عنصرا ماديا للترتيب والنظام مجانسة للنار، وبذلك يكون هيرقليطس قد طابق بين اللوجوس والنار حتى أصبحا شيئا واحدا. إلا أن هذا فى تقديرى اعتقاد يجانبه الصواب، إذ أن هيرقليطس كما يبدو لى قد جعل اللوجوس يتخذ مظهرا مادياً هو صورة النار، هذه النار هى مصدر الحياة فى كل مكان، إنها العنصر الرئيس فى الوجود، وهى الحكم العدل الذى لا يقارنه شئ، وهى – كما يرى البعض – زيوس الإله الأكبر وهو وحده الخالد[٤٣]، وفى النار المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه. إلا أنها ليست هذه النار المحسوسة، بل هى نار إلهية لطيفة للغاية، إنها نسمة حارة حية أثيرية عاقلة أزلية

---

(٤٠) فقرة رقم ٥٨.

(٤١) راجع الفقرة رقم ٤٣.

(٤٢) انظر.

Zeller:Outlines of the history of greek philosophy, P, 47.

وكذاك انظر .Guthrie: Vol. I, P. 432

The Encyclopedia of philosophy, art. "Logos" and Chambers's Encyclopedia, art. "Logos"

(٤٣) ألبيرويفو: الفلسفة اليونانية ص ٥٩ – ٦٠.

أبدية، هي حياة العالم وقانونه[٤٤]. فالنار هنا تعنى الحياة وتعنى العقل كذلك لأنها العنصر العاقل في الأشياء[٤٥]، أو هي العقل الذى يحدث الاتفاق بين الأشياء لأنها تضمن النظام الأبدى وتجعل العدل يسود فى كل مكان[٤٦]. إن فكرة النار والعقل كانتا مرتبطتين ارتباطا وثيقا لدى هيرقليطس، لأنه يقول "إن الصاعقة توجه كل شئ" كما يقول أن بالعقل تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء[٤٧]. إن النار بهذا المعنى عند هيرقليطس يمكن أن تفهم على أنها "النار بالذات" أو "مثال النار المحسوسة"، وهذه النار المحسوسة هي العنصر الذى تنبثق عنه سائر العناصر التى تتكون منها الكائنات.

وهكذا فإنه يمكن القول بأن النار هى المظهر المادى أو المجلى الوجودى للوجوس الذى هو حقيقة كونية عامة تسمو على الإدراك الفردى. وبذلك يمكن التمييز بين الحقيقة فى ذاتها وبين مظهر تلك الحقيقة أو بين الحقيقة على المستوى الميتافيزيقى والحقيقة على المستوى الفيزيقى، فمن الناحية الأولى الحقيقة هى اللوجوس ومن الناحية الثانية الحقيقة هى النار الكونية. وطبقا لهذا الفهم فإنه يمكننا حل مشكلة التعارض بين الوحدة والكثرة فى مذهب هيرقليطس، هذه الوحدة التى مبعثها اللوجوس وتلك الكثرة الناشئة عن النار، فالوحدة تكون على المستوى الميتافيزيقى بينما تكون الكثرة على المستوى الفيزيقى.

هذه هى فكرة اللوجوس عند هيرقليطس، والتى يمكن القول إنها هى الفكرة المحورية فى فلسفته، والتى مؤداها أن ثمة قوة عاقلة تسيطر على الكون وتديره وتسرى فى أجزائه هذه القوة هى قانون التغير الظاهر وأساس الاتسجام الخفى، وهى بالرغم من سموها الذاتى على الكائنات إلا أنها لم توجد منفردة عن

---

[٤٤] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ والفقرات رقم ٢٨، ٢٩؟ ٣١؟ ٣٥؟ ٧٢.

[45] Stace: A Critical history of Greek philosophy, P. 78.

[٤٦] شارل قرز: الفلسفة اليونانية، ص ٣٤.

[٤٧] راجع الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ وويلرايت ص ٥٥.

العالم سابقة عليه. ويمكن القول هنا بأن هيرقليطس هو أول من بدأ البحث في فكرة اللوجوس بهذا المعنى.

ومن الجدير بالاشارة أن هيرقليطس في بحثه عن اللوجوس لم يحاول أن يصل إلى العلة الثانية أو العلة الفاعلة، بل إنه توصل إلى فكرة الضرورة المطلقة والتى تقضى بأن ثمة قانونا كليا يسيطر على الأشياء. وأخيرا وليس آخرا. فإنه بناء على ماسبق نستطيع أن نؤكد أن اللوجوس عند هيرقليطس يختلف تمام الاختلاف عنه لدى المسيحية: فهيرقليطس يقصد به عقلا مسيطرا على العالم أو قانونا ذاتيا له، بينما المسيحية ترى أنه الأقنوم الثانى من الأقانيم التى تقوم عليها الذات الإلهية المفارقة للعالم[٤٨].

هذا، وإذا كانت فكرة اللوجوس، أو القوة العاقلة المسيطرة على الكون والمدبرة له قد شابها بعض الغموض عند هيرقليطس، فإننا سنجد أن أنكساغوراس (ت٤٢٨ق م) ذا النزعة العلمية الطبيعية، توجد لديه فكرة متكاملة عن تلك القوة العاقلة الخلاقة التى تسيطر على الوجود وتدبره، حيث خطا خطوة واسعة فى سبيل التعبير عن تلك الفكرة المعقدة، وذلك فى مذهبه عن "المبدأ العاقل فى الكون "غير المختلط بالعناصر الأخرى والذى لم يحل حلولا كاملا فيها، والذى يسميه "النوس" ذلك المصطلح الذى استبدل بمصطلح لوجوس عند هيرقليطس والذى يعتبر ذا معنى محدد إلى حد كبير.

فلقد بهر أنكساغوراس بما يشتمل عليه الكون من نظام وجمال وتناسق، فأدرك أنه يستحيل على قوة عمياء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل المتناغم، كما أنه اقتنع بما أدركه لما رآه من الأمثلة التى تضربها الطبيعة كل يوم على أن لها

---

(٤٨) على أنه ينبغى تقييم آراء هيرقليطس فى ضوء معاصريه من الفلاسفة الذين كانوا يخفون عجزهم عن تفسير الكون وراء لفظ المصادفة. ومن ثم فلا غرو أن يقول سقراط عن هيرقليطس إن مافهمه منه لشئ رائع وما لم أفهمه يحتاج إلى غواص من "دبلوس" كى يستخرج الدرر.

غاية تسعى إلى تحقيقها. فانتهى أنكساغوراس إلى أن يقرر بما لا يدع مجالا للشك أن هذه القوة العاقلة التى تسمى "نوس" هى العلة الأولى للوجود، ولم يكن عليه بعد ذلك إلا أن يحدد ما تتميز به هذه العلة الأولى أو القوة العاقلة، فخلع عليها من الصفات ما يليق بكائن متعال عن هذا الوجود مفارق، مثل البساطة والعلم والقدرة[٤٩].

يضاف إلى ذلك أن أنكساغوراس كان يرى أن الكائنات تحتوى على جزء من هذا النوس، فكل كائن حى، حتى النبات، مشتمل على جزء يتناسب معه من هذا النوس، وبهذا الجزء يدبر كل كائن حى حياته تدبيرا خاصا مستقلا، وهذا يعنى أن القوة العاقلة عند أنكساغوراس تتجلى لمختلف الكائنات بنفس الكمية والكيفية فتكون هى أعدل الأشياء قسمة بين الكائنات، إلا أن التمايز بين الكائنات، فى درجات الرقى العقلى، يرجع إلى الكائنات ذاتها وكيفية استخدامها لهذه القوة[٥٠]. تلك التى تعتبر قبسا أو تجليا للقوة الكونية العليا. وهذا القبس الذى يتجلى فى كل الكائنات على السواء يمكن أن يعتبر بمثابة النفس، خاصة إذا علمنا أن ثمة عبارة لأنكساغوراس يقول فيها "والعقل (النوس) نفس تصدر عنها نفوس"[٥١].

وهنا نستطيع القول بأن هذه الفكرة يمكن أن تشكل البذور الأولى لنظرية الرواقيين فى العقل الكامن والعقل الظاهر الذى يتجلى فى الكائنات.

---

(٤٩) انظر د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى ص ١٥٩ وانظر كذلك د. على النشار ود. أحمد صبحى نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ص ١٦٥ – ١٦٦.

(٥٠) انظر:

Stace: A Criticai history of Greek philosophy, P. 99.

وكذلك العقاد: الله ص ١٢٥.

(٥١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٣ والجدير بالذكر أن أنكساغوراس بحديثه عن "النوس" يستحق ما وصفه به أرسطو: إنه من بين أقرانه من الفلاسفة هو الرجل العاقل بين قوم يهذون.

ومما لاشك فيه أن الرواقيين قد عرفوا نظرية هيرقليطس فى اللوجوس ونظرية أنكساغوراس فى النوس وذلك بالإضافة إلى التراث الفلسفى الهائل الذى خلفه سائر الفلاسفة اليونان. وقد هضم الرواقيون كل هذا التراث وتمثلوه، وأضافوا إليه إضافات كان ينبغي أن تظهر بفعل تطور الحياة الاجتماعية والسياسية. ثم ظهر لنا عمل الرواقية كنسق فلسفي متكامل يدور حول فكرة اللوجوس، ذلك المصطلح الذى عانى الكثير من الغموض حتى أصبح يعنى لديهم العقل الكلى، أو تلك القوة الفاعلة العاقلة التى تسيطر على الوجود وتدبره وتسرى فى ثناياه. فلقد اعتقد الرواقيون أن كل ما يفعل وينفعل فهو موجود، ولكنهم أضافوا – متفقين فى ذلك مع الأبيقوريين – أن هذه القضية لا تصدق إلا على المادة فحسب.

إنهم إذن يؤمنون بأن الوجود ماهو إلا مادة. ولكنهم قد فرقوا – فى المادة – بين الفاعل والمنفعل، وجعلوا المبدأ الفاعل أكثر سموا، حتى ذهبوا إلى أن كل جسم لابد وأن يتكون منهما وأن المبدأ الفاعل هو الذى يستبقى أجزاء الجسم متماسكة إذ أنه يتخلل أجزاء الجسم المتناهية فى الدقة. هذان المبدآن اللذان يتكون منهما الجسم الطبيعى هما أشبه ما يكونا بالصورة والهيولى الأرسطين[٥٢]. وهذا المبدأ الفاعل الذى يشبه الصورة الأرسطية، وان كان جسيما وذا امتداد وله قدرة على الفعل على عكس الصورة الأرسطية التى تحتاج إلى مبدأ فاعل (المحرك الأول) يجعلها تؤثر فى الهيولى، يسميه الرواقيون "نفس حار" وهو أشبه ما يكون بالمادة الروحية[٥٣]، ويرى أصحاب الرواق أنه مبثوت فى الكائنات كلها وعلى اختلاف مستوياتها: فهو فى الجماد مبدأ حفظ حالته، وفى النبات مبدأ غذائه ونموه، وفى الحيوان مبدأ حركته وإحساسه، وفى الإنسان مبدأ الحياة والتفكير إنه بمثابة

---

[٥٢] يرفض د. عبد الرحمن بدوى القول أخذ الرواقيين هذه الفكرة عن أرسطو. انظرخريف الفكر اليونانى ص ٢٥ – ٢٦.

[٥٣] انظر د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص ١٥٩.

الطبيعة الطابعة، بينما المادة – المنفعلة – هي الطبيعة المطبوعة[٥٤]. هذا "النفس" المبثوث في الكائنات الجزئية هو جزء أو قبس من المبدأ الفاعل الذى يتخلل العالم بأسره.

هذه القوة الفاعلة التى تتخلل العالم بأسره هى اللوجوس أو العقل الكلى. ولقد دلل زينون (ت ٢٦٤ق. م) – وهو مؤسس المدرسة الرواقية – على أن العالم كائن عاقل، وذلك فى صيغة قياسية، بأن قال: "إن من له عقل خير ممن ليس له عقل، ولكن ليس شئ خيرا من هذا العالم، إذن فالعالم له عقل"[٥٥] وهذا العقل هو الجزء الأساس والعنصر الجوهرى فى كيان هذا العالم، حتى أن زينون يقول عن الطبيعة بأنها العقل[٥٦]. ومعنى ذلك أن الرواقيين قد تبنوا القول بمعقولية الطبيعة إذ قالوا إنّ العقل الكلى هو الذى يسيطر على العالم، ويدبره، إلا أنهم مع ذلك لم يجعلوه كائنا مفارقا للعالم – كما فعل ذلك أنكساغوراس فيما يتعلق بالنوس – بل قالوا إنه منبث فيه منتشر فى كل جزئياته.

والعقل الكلى (اللوجوس) من حيث هو حاكم للعالم ومدبر له يسميه الرواقيون "القدر" أو القانون الكونى الذى يحكم الكائنات. فالقدر هو العقل الكلى من حيث هو علة عامة لجميع الموجودات ومن حيث أنه يحدث التسلسل فى العلل الخاصة الجزئية[٥٧]. وقد صرح بوجود هذا الترادف أو التطابق بين العقل الكلى والقدر لدى الرواقيين أحد الكتاب القدامى حيث يقول "القدر هو عقل الكون أو عقل هذه الأشياء فى الكون التى تنظم عن طريق العناية الإلهية" ثم يضيف أن كريزيبوس (ت ٢٥٨ق م)، ثالث فلاسفة الرواق فى الدور الأول، هو الذى ابتدع هذا الترادف[٥٨].

---

(٥٤) انظر المرجع السابق ص ١٦٤.

(٥٥) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص ١٨٩.

(٥٦) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص ٤٠.

(٥٧) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص ١٦٨.

(58) The Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos".

فإذا ما سلمنا بأن القدر هو العقل الكلى، وإذا أضفنا إلى ذلك أن الرواقيين كانوا يقولون: إنّ عقل كل إنسان شبيه فى أصله بالعقل الكلى(٥٩) فهل لنا أن نتساءل ما إذا كان الرواقيون يقولون بمبدأ الضرورة فى وقوع الأحداث الطبيعية، وبالتالى فإنهم يؤمنون بمذهب الجبر فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية. لقد اختلف الباحثون بصدد هذه المسألة:

فمنهم من يقول إنّ الرواقيين قد آمنوا بمبدأ الجبر لأن الكون خاضع لمبدأ الضرورة ومن ثم تكون الشخصية الفردية غير حرة، إذ لا توجد حرية حقيقية للإرادة فى عالم مسير بالضرورة(٦٠) أو خاضع للقانون الكونى المنبثق عن اللوجوس، إذ لا توجد إمكانية عصيان الإنسان لقوانين الطبيعة، لأنه مثل بقية الكائنات يعمل طبقا لمبدأ الضرورة(٦١). فالإنسان طبقا لهذا الفهم لا يمكن أن ينظر إليه على أنه "موجود" ذو إرادة مستقلة، بل إنه لا يزيد عن كونه "كائنا" حيا كسائر الكائنات التى تؤلف هذا العالم والتى لا تريد إلا ما يملى عليها، حيث أنه قد رسمت الخطة للكون فى جملته وهى خطة شملت التفصيلات بكل صغيرة فيها.. وقد يؤيد هذا الرأى ما يقوله مرقس أوربليوس (ت ١٨٠ م): إن ما يحدث لك كائنا ما كان قد كتب عليك منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك خيط وجودك(٦٢)، وكذلكم قوله: "ويكفيك أن تتذكر أن القانون يحكمنا جميعا"(٦٣).

ولكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف يحث الرواقيون إذن على العمل وفقا للطبيعة وقوانينها؟ فالمرء إذا كان خاضعا رضا عنه للطبيعة، فلماذا يسرف الرواقيون فى الحديث عن ضرورة الحياة وفقا للطبيعة؟ وكذلك كيف نقبل الأقوال التى ينادى فيها الواقيون بالحرية الفردية؟ وأما هذه التساؤلات فلا ينبغى أن يوصم هذا المذهب

---

(٥٩) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص١٨٥.

(٦٠) المرجع السابق ص ٦١.

Stace: A Critical history of Greek philosophy P. 348 - 349.

(٦٢) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية جـ١ ص ٤٢١.

(٦٣) المرجع السابق ص ٤٢٢.

بالجبرية، كما يرى بعض الباحثين، إذ أن الكائنات الدنيا (غير العاقلة) هي التي تخضع لضرورة الطبيعة، بينما الإنسان الذى يمتلك نفس العقل، والذى يعتبر تجسدا للكون المؤله، قادر على أن يشارك بوعيه فى عملية توافق مع الطبيعة قاهرا كل المعوقات[٦٤] لذلك تكون وظيفة الإنسان فى هذا الوجود هى أن يعمل باختياره الواعى ما يفعله سائر الكائنات فى طاعة عمياء للقانون[٦٥]، لأن الإنسان دون سائر الكائنات يتميز بإرادة حرة ليس لأية قوة مهما كان شأنها عليه أدنى سلطان. وفى ذلك يقول أبكتيتوس (ت١٢٨م) "إنّ زيوس ليعجز عن قهر إرادتى"[٦٦]. وطبقا لذلك فإن الإنسان يسيطر على إرادته سيطرة تامة. وعلى ذلك تصبح الحرية عند الرواقيين هى حرية جوانية بالمعنى الصحيح لأنها حرية الشخصية التى تعرف كيف تحكم نفسها وفقا لقانون تسنه هى لنفسها[٦٧]. ولكن يبدو أن هذا الرأى قد وسع من نطاق الحرية الإنسانية أكثر مما يحتمله منطق المذهب عند الرواقيين.

أما عن الرأى الذى أميل إليه فهو أن الرواقيين قد اعتنقوا مذهب الجبر، ذلك المذهب الذى يعنى ضرورة حدوث الأشياء طبقا لمبدأ أعلى عنها يسيرها كما يشاء هذا المبدأ المتعالى وهو هنا – اللوجوس أو العقل الكلى أو القدر (أو الله فى بعض الأحيان). إلا أن الرواقية متحفظة إلى حد ما فى جبريتها، إذ أنها تثبت للفرد نوعا من الكسب: أى اختيار الفعل فقط دون القدرة على إحداثه، أى أن الإنسان له قدرة إلا أنها غير مؤثرة مع شمول قدرة اللوجوس. ويمثل كويزيوس (ت ٢٥٨ق. م) لذلك بقوله "إن العمود الاسطوانى يجب أن يدفعه دافع ليدور، ولكن بعد دورانه إنما يتحرك بفعل ما طبعه الله عليه من غير حاجة إلى تأثير الإنسان، وكذلك يجب أن يكون هناك باعث خارجى يدفع الإرادة، وحينئذ تحدث الحركة التى هى جزء من

---

(64) Dresser: A history of ancient and medival philosophy, P. 154.

(65) Benn: The philosophy of Greece, P, 254.

(٦٦) رسل : جـ١ ص ٤١٧.

(٦٧) انظر د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص ٩ – ١٠.

طبعنا من غير أن يكون فى مقدورنا أن نختار حقيقة فى كل حال معينة"[٦٨]. وقد يتضح الأمر أكثر إذا علمنا أن كريزيوس كان يفرق بين العلل الأولى والعلل الثانية - أو العلل المباشرة والعلل غير المباشرة أو القريبة والبعيدة - وذلك لكى يوفق بين نظرية القضاء والقدر وبين نظرية المسئولية الفردية والحرية الأخلاقية، قال إن القضاء إنما ينصب على العلل الثانية أما ميولنا وهى العلل الأولى فهى فى مقدورنا ونحن أحرار فى توجيهها[٦٩] ومع ذلك فإنه يبدو أن كريزيوس كان يميل إلى الإطلاق من الحرية الإنسانية والتخفيف من سلطان القدر، إلا أن سياق المذهب الرواقى لا يساعده تماما على تحقيق غايته، وقد لخص سنكا (ت ٤٩م) الموقف الرواقى بقوله: إن الأقدار تهدى من أطاعها وتجرح عن عصاها.

وأيا ما كان الأمر، فإن الرواقيين قد جعلوا الإنسان دون سائر الكائنات هو الذى يتمتع بقدر من الحرية، لأنهم قد أعلوا من شأن الإنسان حتى أوشكوا أن يعتبروه غاية فى ذاته، فضلا عن القول بالموازاة بين الإنسان والكون. لهذا يصرح الرواقيون بأن فى الإنسان لوجوس أو عقل هو أشبه ما يكون بالعقل الكلى الذى يسيطر على العالم وقد عبر عن ذلك أبكتيوس (مطابقا بين زيوس والعقل الكلى) حين قال "إن زيوس لم يستطع أن يجعل الجسد حرا لكنه نفخ فينا نفخة من قدسيته[٧٠] وتفسير ذلك[٧١] طبقا لمذهب الرواقيين: أن العالم كائن حى له روح يمكن أن نسميها الله أو العقل، وهذا الكائن باعتباره كلاً واحدا حيا. إذ أراد الله منذ البداية أن ينصرف وفق قوانين عامة، غير أنه اختار من القوانين ما يكون له منه خير النتائج، ولما كان الكائن البشرى ناريا إلى حد ما وإلى حد ما كذلك من طبيعة أدنى: إذن فإلى الحد الذى هو مؤلف فيه من نار يكون جزءا من الله. فإذا ما

---

[٦٨] د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص ٢٩٦.

[٦٩] المرجع السابق، ص ٧٢.

[٧٠] رسل: تاريخ الفلسفة الغربية جـ١ ص ٤١٧.

[٧١] انظر رسل: تاريخ الفلسفة الغربية جـ١ ص ٤٢٣.

استخدم الجزء الإلهى من الإنسان إرادته إستخداما فاضلا كانت هذه الإرادة جزءا من إرادة الله، ولما كانت إرادة الله حرة فعلى هذا تكون إرادة الإنسان حرة كذلك فى مثل هذه الحالات. وعلى هذه الأساس فإن الحرية التى يتمتع بها الإنسان فى نظر الرواقيين يكون مرجعها إلى مشاركة الإنسان فى العقل الكونى. فالعقل الذى يمتاز به الإنسان على سائر الكائنات هو مشابه للعقل الكلى بل هو جزء منه. ولهذا فإن العقل هو الذى يسير الإنسان طبقا لقوانينه الخاصة المستمدة من القانون الكلى، وأن الإنسان إذا سار وفقا لهذه القوانين كان خيرا وفاضلا ويكون عدم التمسك بها هو علة الشر.

هذا، وقد استعمل الرواقيون لفظ "العناية الإلهية" كمرادف للقدر أو العقل الكلى الذى يصرف الأشياء وفقا لقواعد غاية فى الكمال بحيث يجعل من الكون عملا فنيا رائعا[٧٢]. فقالوا إنّ ثمة عناية إلهية تسير الأشياء[٧٣] بحيث يسود النظام والانسجام الكون بأسره، فالأشياء جميعا: كما يقول مرقس أوريليوس، متسلسلة متشابكة وكأنما قد ربط برباط مقدس وثيق وهى تتعاون على تحقيق مافى العالم الواحد من حسن ونظام[٧٤]. هذا النظام الذى عليه الكون هو الذى قررت العناية أن تخلقه منذ البداية بعد أن تصورت الأسباب وحددت القوى لذلك فإن كل الأمور إنما تحدث بمقتضى ميل أبدى من هذه العناية إلى تحقيق هذا النظام[٧٥].

فإذا ما سلمنا بذلك، وأضفنا قول الرواقيين بأن ليس فى الإمكان أبدع مما كان وأن هذا العالم هو على أحسن ما يمكن من الترتيب والنظام والخيرية: فكيف نفسر وجود الشر فى العالم ولقد جاءت إجابة الرواقيين على هذا السؤال كنتيجة ضرورية لفكرتهم عن العقل الكلى الذى يحكم العالم طبقا لقانون أزلى لا يستهدف إلا الخير العام. أما الشر فإنه ينقسم إلى ثلاثة أنواع: الشر الميتافيزيقى والشر الطبيعى

---

(٧٢) شارل فرز: الفلسفة اليونانية ص ٢٢٢.

(73) The Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos".

(٧٤) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص ٢٦٠.

(٧٥) انظر المرجع السابق ص ٢٩٨.

والشر الخلقى. أما عن الشر الميتافيزيقى فإن أصحاب الرواق يسلمون بأنه ليس موجودا على الإطلاق، فالعقل الكلى يسير أثناء تدبيره للكون إلى غايات محمودة. والشر الفيزيقى الذى يوجد فى الطبيعة يفسره الرواقيون بأنه ضرورة لمعرفة الخير إذ تعرف الأشياء بأضدادها كما أنه فى سبيل تحقيق الخير العام لا بأس من إحداث بعض الشرور العرضية. أما عن الشر الخلقى فمرجعه إلى اتباع المرء لميوله وأهوائه ومن ثم اختلاف إرادة الإنسان عن الإرادة الكونية التى هى إرادة العقل الكلى.

وهنا يتضح المفهوم الرواقى للفضيلة على أنها "الحياة وفقا للطبيعة" أى السير بمقتضى قانون الطبيعة أو اللوجوس. فأصحاب الرواق إذن قد افترضوا أن قوانين الأخلاق هى قوانين، وأنها تتسم بطابع عقلى تام، وبالتالى فهى قابلة للفهم من جانب العقل البشرى(٧٦). كما أنها تكون ملزمة لما تتسم به من ضرورة وكلية.

ولما كان من شأن اللذة فى معظم الأحيان أن تصرف الإنسان عن الحياة العقلية القائمة على النظام والتوافق، فإن من واجب الإنسان أن يعمل على اجتناب حياة اللذات والانصراف عن مشاغل العواطف والأهواء والانفعالات. ولكن يبدو أن إلغاء أصحاب الرواق للعاطفة لأنها تبعث الفوضى فى حياة الإنسان وتقف حجر عثرة فى سبيل اللوجوس الذى هو أساس كل شئ فى الوجود، قد يثير الاعتراض الذى مؤداه أن الفضيلة عند الرواقيين قد فقدت للطابع الوجدانى الأمر الذى يؤدى إلى ضمور الإحساس بالقيم(٧٧)، إذ لا تقوم السعادة على أسس نفسية وإنما أساسها عقلى بحت غايته اتحاد العقل الجزئى (الفردى) بالعقل الكلى(٧٨). إلا أنى أعتقد أن

---

(٧٦) انظر د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ص ١٤٨.

(٧٧) نفس المرجع ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٧٨) يقال إن محاولة العقل الجزئى أن يستوعب العقل الكلى أو يتحد به تؤدى إلى تصدع الجزء وهو الإنسان، وهذا مايدفع بعض الرواقيين إلى الانتحار. إلا أن فكرة الانتحار عند الرواقيين لاتفهم إلا فى نطاق فكرة الحرية: إذ أن الانتحار لا يكون مرغوبا فيه إلا إذا كان أخر معقل لحرية الفرد. كما اعتقد أن الاتحاد بين العقل الجزئى والعقل الكلى لا يكون حقيقيا بل اعتباريا أو معنويا.

الرواقيين لم يهملوا الناحية الوجدانية تماما بل إنهم قد تساموا بها إذ نجدهم يتحدثون عن "أخوة البشر".

فالرواقيون يرون أن الإنسان يتميز على سائر الكائنات بملكيته للعقل وأن العقل الذى يمتلكه كل فرد هو جزء من العقل الكونى، لذلك يكون كل فرد مكملا لكل فرد آخر بحكم اشتراكه معه فى العقل الكونى، وبالتالى فإن البشر كلهم إخوة يكونون مجتمعا واحدا.

ويتضح من ذلك أن طبيعة الإنسان الاجتماعية إنما تنبثق من هذه المشاركة فى ملكية العقل وعلى الإنسان أن يدرك هذه الحقيقة وأنه عضو فى مجتمع معيار المواطنة فيه هو ملكية العقل وأن أهدافه ورغباته لا يمكن إلا أن تخضع لأهداف المجتمع الذى يحكمه العقل الكلى فالعالم كله دولة واحدة ودستورها هو قانون الطبيعة الذى يتضمن بمبادئه الأزلية الثابته معيار الخطأ والصواب فى كل زمان ومكان وبالنسبة لكل الشعوب[٧٩]. وهذا القانون الطبيعى هو أساس العدالة المطلقة فى الكون، وينبغى على القوانين الوضعية ألا تخالفه.

وينبثق عن فكرة الأخوة الإنسانية هذه فكرة أخلاقية أخرى هى فكرة الواجب. فالرواقيون يؤمنون بالعناية الإلهية التى تنظم الكون تنظيما عقلانيا وتضع له معيار الكمال المطلق، وقد اعتبروا أن الإنسان بمقتضى ملكيته لجزء من العقل الكونى شريك فى تنظيم الكون ورسول للعناية الإلهية للبلوغ به إلى الكمال. ومن ثم فإن على الإنسان واجبا وهو أن يعمل بإخلاص وعزيمة لتحقيق هذا الهدف وأن يروض إرادته على نكران الذات والعزوف عن مباهج الحياة العارضة فى سبيل القيام بدوره مهما كان هذا الدور تافها، وذلك لتحقيق مصلحة المجموع[٨٠].

ولكى يؤدى المرء دوره الذى رسم فى هذه الحياة على أحسن ما يمكن، ينبغى عليه أن يدرك إدراكا عقليا واعيا الناموس السرمدى الذى هو العقل الكلى، بما يمتلكه من عقل هو قبس من ذلك العقل الكلى. وقد اعتبر الرواقيون أن العقل فى الإنسان هو القوة التى يرى المرء بها النتائج والمسببات ويفهم سيرها ويقارن بين

---

[٧٩] انظر د. عبد الكريم أحمد: بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، ص ٦٣.

[٨٠] انظر المرجع السابق ص ٦٥ وكذلك Stace, P. 349 - 351.

وكذلك Benn: The philosophy of Greece, P- 254.

المشابهات ويربط المستقبل بالماضى[٨١] ومن هنا كان إمكان التنبؤ بالغيب، إذ أن كل ما فى الكون مترابط كما الدهر لا يأتى بجديد أو بشئ لم يكن متضمنا فى مبدأ الأشياء – أى العقل الكلى – منذ الأزل، ولذلك يقول الرواقيون بفكرة التعاقب الدورى للكائنات: ففى الدور الوجودى تأتى نفس الكائنات وتحدث كما أتت وحدثت فى الأدوار السابقة وسوف تحدث فى الأدوار اللاحقة طبقا للقانون الأزلى ولذلك تكون مهمة الإنسان بما يمتلكه من عقل فى نظر الرواقيين هى إدراك حدوث الأشياء فى هذا العالم والإحاطة بما بينها من روابط، أى فهم النظام الذى يسود هذا الكون. ولذلك يصح لنا أن نقول أن ثمة تطابقا بين العلم والفضيلة فى نظر الرواقيين.

وهكذا نجد أن الفضيلة عند أصحاب الرواق قد انتهت إلى أن تكون علما فقط بما تقتضيه الطبيعة وتكييفا للنفس لكى تتجه بذاتها فى الاتجاه الذى تسير فيه قوانين الطبيعة[٨٢] تلك هى الفكرة التى عبر عنها سنكا عندما تحدث عن الفضيلة على أنها معرفة ما فى الطبيعة من أشياء[٨٣]. والجدير بالاشارة هنا أن أصحاب الرواق لم يكونوا يقصدون المعرفة الحسية فقط، بل قالوا – علاوة علىذ لك – أن ثمة معرفة تسبق كل تجربة هى أوليات، وهى التى تكون العلم الحقيقى[٨٤]، والعقل البشرى هو مجموع هذه الأفكار التى مصدرها الطبيعة أو العقل الكلى. فكأن العقل الكلى هنا ذو أهمية أبستمولوجية إلى جانب اعتباره مصدراً للإلزام الخلقى ومبعثا للنظام الطبيعى، فالعقل البشرى يستمد سلطانه من العقل الكلى فيهيمن على المرء ويحدد له شخصيته ويرسم له سلوكه طبقا لقانون يسنه بإلهام من العقل الكلى.

ولكن كيف يعتبر العقل الإنسانى جزءا من العقل الكلى؟ وأيضا كيف ينبث العقل الكلى فى سائر الكائنات؟

---

(٨١) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص ٩٦.

(٨٢) د. بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص ٤٢.

(٨٣) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٨٤) انظر المرجع السابق ص ١٧ إذ يرى أن الرواقيين قد خرجوا على منطق مذهبهم فى هذه النقطة.

لقد آمن الرواقيون بمعقولية الطبيعة لما شهدوه فى العالم من نظام وانسجام فقالوا بأن ثمة عقلا كليا يحكم العالم ويهيمن على سلوك كائنات. ثم أضافوا أن هذا العقل لابد وأن يكون جسما إلا أنه ليس كالأجسام الأخرى بل إنه ألطف وأبسط وأسمى منها. ومن ناحية أخرى، فقد تبنى الرواقيون القول بالوحدية. أى رد جميع الأشياء إلى مبدأ واحد سواء أكان ذلك من ناحية الجوهر أو من ناحية القوانين. ومعنى ذلك أنهم كانوا يقولون أن فى كل موضوع حقيقة واحدة يمكن تعيينها مسبقا لأنها حقيقة لازمانية مستقلة، وينتج عن ذلك أن تكون جميع الحقائق متفقة بعضها مع بعض. ومن المنطقى أن تكون هذه الواحدية إنما هى واحدية مادية ترد هذا الوجود متأثرين بهيرقليطس، إذ أنهم لم يجدوا من المواد ما يصلح لذلك سوى النار التى نعتبر بمثابة النفس لهذا الكون لأنها مبدأ الحياة والحركة لهذا العالم بما فيه من كائنات.

ففى المبدأ كانت النار ولا شئ معها فى الخلاء اللامحدود، وكانت فى ديمومة توتر، فنشأ من توترها هواء تكاثف فتحول ماء وما ترسب من الماء صار ترابا، ثم يضيف أصحاب الرواق أن العقل الكلى أو اللوجوس قد حل فى الماء كقوة تكوينية مصورة (لوجوس سبير ما تيقس) أو ما يمكن أن يسمى بالعقل الجرثومى، ذلك الذى يحتوى على بذور الأشياء أى أنه أصل لمادة الأشياء وتصورها أو أصل لنشوئها وتطورها[٨٥] أو هو ما يمكن أن يسمى بقانون التولد[٨٦] أو التكوين فى العالم، وبالتعبير الثيولوجى يكون بمثابة كلمة الخلق[٨٧] التى تخرج الأشياء من عالم الأمر إلى عالم الخلق أو من القوة إلى الفعل، وبالتعبير العلمى تعتبر هذه القوة هى المبدأ العضوى للعملية الكونية[٨٨]. إن هذه القوة، أيا ماكان الأمر، قد انتشرت فى الماء كما تنتشر مادة التوليد فى الكائنات الحية، فصارت كأنها بذرة مركزية تحوى جميع الأجسام الطبيعية، فأصبحت جميع بذور الكائنات كامنة بعضها فى بعض، ثم انتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، ولكن وجود هذه الأجزاء كان بالقوة ثم أخذت

---

(٨٥) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص ١٦٢.

(86) The Encycloedia Britannica, art., Logos.

(٨٧) العقاد: الله، ص ١٢٩.

(88) The Encycloedia of Religion and Ethies, art. "Logos".

الموجودات تخرج من كمونها وتظهر في نطاق الفعل تدريجيا.. وقد تمت هذه العملية العمياء، هذه هي البداية التي تصورها الرواقيون لنشأة العالم، وإذا كان التشابه تطابق بينهما فيما يتعلق بالطريق الصاعد أي عودة الأشياء كلها إلى النار حين تنتهي السنة الكبرى ويحدث الاحتراق العام طبقا للقانون الكوني ثم يعود الدور الوجودي وتبدأ سنة كبرى جديدة على نفس النسق بنفس الكائنات ونفس الأحداث السابقة، وهكذا يعيد التاريخ نفسه إلى مالا نهاية.

وبعد ذلك ينبغي أن نوضح ما قد يحدث من التباس في فهم الموقف الرواقي بمبدأ نشأة العالم: فقد قالوا إنّ النار قد توترت وتحولت إلى هواء ثم إلى ماء وأن العقل قد حل في الماء فتكون العالم. فهل معنى ذلك أن الرواقيين من القائلين بالإثنينية كنظرية فلسفية تقول إنّ ثمة مبدأين أساسيين في تفسير الوجود هما العقل والنار؟ إلا أنني قد ألمحت إلى أن أصحاب الرواق من القائلين بالواحدية وأن واحديتهم هذه مادية.

وهنا يمكن القول إنّ الرواقيين كانوا يعتبرون النار والعقل جوهر واحد وأن النار هي العنصر المنفعل بينما العقل هو العنصر الفاعل. كما يمكن القول[89] أن تلك الواحدية الرواقية قد انتقلت إلى مذهب في وحدة الوجود: أي أن الخالق هو عين المخلوق والفاعل هو نفسه المنفعل، وأن التمييز بينهما لا يكون إلا تمييزا اعتباريا أو نسبيا. وهذا يؤدي إلى القول بأن الرواقيين قد قالوا بمبدأ الكمون: أي أن الكل داخل في الكل، أو أن جميع عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضاً ولا تؤلف إلا حقيقة واحدة أو جوهرا واحدا هو اللوجوس. فالعقل الكلي هو الحقيقة الوحيدة في هذا الكون لأنه هو الذي يشكل ماهية الكون وجوهره أي أنه به يكون الكون "هو"، فهو الذي يعطي الكائنات وجودها، ولأنه المبدأ الأزلي أو القانون المطلق الذي يحيط بجميع الكائنات. فالعقل الكلي هو جوهر الكون لأنه هو الموجود القائم بذاته بينما يقوم سائر ما عداه عليه، ولأنه كذلك هو المبدأ أو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها: مثل الوحدة والكثرة والقدم والحدوث، فهو واحد في ذاته وقديم في ذاته، وهو أيضا كثير وحادث باعتباره ساريا في جميع الكائنات.

(89) Zeller: Outlines of the history of Greek philosophy, P 215.

فالعقل الكلى الذى هو جوهر الكون، على الرغم من تعاليه وتساميه على سائر الكائنات التى يحتوى عليها الكون، إلا أنه منبث فى الكون بكل جزئياته، أو حال فى الكائنات كانتشار العطر فى الهواء. إلا أنه ينبغى أن نشير إلى أن هذا اللوجوس أو القوة الكونية الخلاقة والمدبرة بالرغم من اعتباره الطبيعة الطابعة لجميع الكائنات، إلا أنه ليس حاضرا بالتساوى فيها، الإنسان فقط هو الذى يشارك فيه بتمليته. فاللوجوس إذن عند الرواقيين واحد ثم يتكثر عند تجليه فى الكائنات وخاصة الإنسان.

وهنا تقابلنا الفكرة الرواقية المبتكرة والتى سيكون لها أثر عبر القرون، وأعنى بذلك فكرتهم عن العقل الكامن والعقل الظاهر (لوجوس إنديـاتيتوس ولوجوس بروفوريكوس)[٩٠]. فلقد قال الرواقيون إنه على الرغم من وحدة اللوجوس وبساطته، إلا أنه يمكن التفرقة بين العقل بالقوة أى الكامن فى مركز الكون ومنه يدبر ويحكم هذا العالم، والعقل بالفعل أو الظاهر أو المتجلى فى العقول الجزئية بصفة خاصة فضلا عن الكائنات الأخرى. وهنا يمكن الإشارة إلى أن العقل الكامن لا يستطيع المرء إدراكه لأنه لم يظهر أو يخرج إلى نطاق الموجود بالفعل، بينما العقل الظاهر على العكس من ذلك لأنه أشبه ما يكون بالفكر الذى يعبر عنه باللفظ. أما عن علاقة العقل الكامن بالعقل الظاهر، فإنها، طبقا لمذهب الرواقيين فى وحدة الوجود، علاقة تطابق أو اتحاد، وعلى ذلك فإن هذه التفرقة تكون مجرد تفرقة ذهنية أو اعتبارية فقط.

ويمكن القول بأن هذه التفرقة الرواقية بين العقل الكامن والعقل الظاهر تذكرنا بالتفرقة الأرسطية بين العقل الفعال الذى هو مفارق للنفس الناطقة أو خارج عنها، والذى سوف يضفى عليه مفكرو المسيحية والإسلام من الأوصاف ما يجعله مساويا للعقل الكلى الرواقى حيث جعلوه علة أنطولوجية وأبستمولوجية، والعقل المنفعل قبس من العقل الفعال. إلا أنه ليس لنا أن نعتبر أن الرواقيين قد أخذوا هذه التفرقة الأرسطية وطبقوها على مذهبهم، إذ أنه من الثابت أن هذه الفكرة لم تكن واضحة تماما لدى أرسطو، الأمر الذى يدعو إلى الاعتقاد بأن شراح أرسطو هم

---

(٩٠) انظر مادة "Logos" فى دائرة المعارف البريطانية ودائرة معارف الدين والأخلاق.

الذين أخذوا النظرية الرواقية واستعانوا بها فى شرح المذهب الأرسطى. وينبغى أن نتذكر كذلك أن هذه الفكرة الرواقية قد وجدت فى شئ من الغموض لدى هيرقليطس وإنكساغوراس. وربما استفاد الرواقيون منهما. وعلى أى الأحوال فإنه لابد من القول بأن الكتاب المسيحيين هم الذين أبرزوا هذه الفكرة الرواقية لما لها من أهمية خاصة فى نظرية الكلمة المسيحية.

وفى نهاية المطاف هناك سؤال يلح منذ البداية وهو: إذا كان من الثابت أن العقل الكلى هو علة حدوث هذا العالم وتدبيره على أحسن وجه ممكن، وإذا كان هو مصدر الإلزام الخلقى كما أنه مصدر العلم بالأمور الكلية، فهل يحق القول بأن الرواقيين قد طابقوا بين العقل الكلى والله بالمعنى المعروف فى الأديان السماوية؟ إن الإيجاب سيكون هو الرد على هذا التساؤل، على الرغم من إدعاء بعض خصوص الرواقية بأن الرواقيين قد أقحموا فكرة الألوهية فى مذهبهم[٩١]، وعلى الرغم مما يضفيه كليانتس الرواقى – الذى عرف بعمق تجربته الدينية – على الله من صفات لا تصدق على العقل الكلى بسهولة بل إنه قد جعل العقل الكلى خاضعا لله[٩٢]. فقد روى أن زينون الرواقى كان يقول إن الإله جوهر ذو مادة وأن الكون كله هو قوام جوهر الإله وأن الإله يتخلل أجزاء الكون وأن الناموس هو والاله زيوس شئ واحد يقوم على تصريف مقادير الكون[٩٣] كما روى عنه فى نفس المعنى: أن القانون العام الذى هو العقل الصحيح والذى يتخلل كل شئ هو نفسه ما نطلق عليه اسم زيوس وهو الرئيس الأعلى لحكومة الكون[٩٤] والجدير بالذكر أن زيوس عند الرواقيين هو العقل النارى للعالم[٩٥]. وهكذا يصبح القول بأن ثمة تطابقا كليا بين

---

[91] Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos".

[٩٢] انظر أنشودة كليانتس فى المرجع السابق وكذلك د. عثمان أمين ص ٦٢ – ٦٤ وكذلك

Benn: A history, Of ancient philosophy, P. 119.

[٩٣] العقاد ص ١٢٩.

[٩٤] رسل جـ١ ص ٤٠٣.

[٩٥] رسل جـ١ ص ٤٠٣.

الإله والعقل الكلى لدى الرواقيين، كما يصح القول بأن ثمة تطابقا كليا بين الطبيعيات واللاهوت عند الرواقيين.

حيث القوة المكونة أو الفعالة هى التى تحدث كل شئ وتنظمه وهى بعينها العقل الكلى أو الله أو زيوس. وهكذا تكون فكرة العقل الكلى عند الرواقيين هى محور نسقهم الفلسفى على جميع المستويات: الأنطولوجية والأبستمولوجية والأخلاقية والثيولوجية.

فمن الناحية الأنطولوجية: حين جعلوا اللوجوس عقلا كليا يحكم الكون. ومن الناحية الأبستمولوجية حين جعلوا العقل البشرى جزءا من العقل الكلى أو اللوجوس وأن على الإنسان أن يتعرف على هذا العقل، ومن الناحية الأخلاقية حين طالبوا الإنسان بالحياة وفقا للعقل. ومن الناحية الثيولوجية حين كادوا أن يطابقوا بين العقل الكلى وبين إرادة الله.. وإن أعوزهم بصدد الألوهية أمران: الأول: الحديث عن إله مفارق، والثانى: الحديث عن إله متعين. على أن حديثا عن الألوهية على هذا النحو هو مهمة الأديان. يكفيهم أنهم بلغوا بالكلمة أوج ما بلغته الفلسفة اليونانية.

الفصل الثانى

نظرية الكلمة فى الفكر العبرى

تعتبر نظرية الكلمة فى الفكر العبرى ذات صلة وثيقة بفكرة بنى إسرائيل عن الله، تلك الفكرة التى عانت الكثير من التطور - على مر الزمن. فلقد اصطبغت عقيدة اليهود فى تصور الإله بصبغة تجسيمية إذ علقت بها تصورات وثنية[1]. إلا أنه قد حدث بعد ذلك أن تطور هذا التصور - بعد الأسر البابلى فى القرن الخامس قبل الميلاد - الذى ارتفع بفكرة الألوهية إلى أسمى مراتبها.[2] وإلى جانب هذه الصبغة التجسيمية فإنه لا توجد هوة لا متناهية بين الله وبين مخلوقاته اذ كانت لديهم نزعة عميقة إلى تشخيص تلك الذات.

إذن فلا بد من وجود "قوة" لها من القدرة والفاعلية ما نستطيع بها سد هذه الهوة ليظل الله (أو "يهوه" كما يسمونه) محتفظا بتنزهه فى عليائه وفى نفس الوقت يستطيع خلق العالم والاتصال به اتصالا مستمرا. ولم يكن يصلح لأداء هذه المهمة غير "الكلمة الإلهية" لأنه من ناحية يروى[3] أن عامة اليهود كانوا يعلمون أن "كلمة الله" هى الله ذاته، ومن ناحية أخرى فإن الكلمة لدى العبريين قد حملت فكرة عن الفاعلية والقوة[4] ربما تكون مستمدة من الفكر الشرقى، وقد يتأكد لناذ لك - من الناحية الثالثة - إذا قرأنا العهد القديم.

ففى بداية سفر التكوين يفتتح كل فصل من فصول قصة الخلق بالقول "وقال الله.."[5] فالله إذا أراد شيئا قال "كن" فيكون، وهنا تتجلى قوة كلمة الله وفاعليتها فى خلق كل شئ من لا شئ، فأمر الله الذى بواسطته أتت الكائنات إلى الوجود واستمرت فيه تمد نطق الله (يهوه) به لتنفيذ إراداته. ويمكن أن نجد فى

---

(1) انظر العقاد: الله ص ١١١ ود. أحمد شلبى: مقارنة الأديان جـ١ (اليهودية) ص ١٧٦ وما بعدها.

(2) راجع سفر أشعياء وانظر د. أحمد شلبى: اليهودية ص ١٩٤ وما بعدها.

(3) متى هنرى: تفسير إنجيل يوحنا جـ١ ص ٨.

(4) **Encyclopedia Bretannica, art. "Logos".**

(5) سفر التكوين: ١/٣، ٦ ؟ ١١.

باقى أسفار العهد القديم ما يؤيد ذلك: فمثلا جاء فى سفر المزامير: "بكلمة الرب صنعت السموات[٦]"؟ وفى سفر أشعياء يقول الله "هكذا تكون كلمتى التى تخرج من فمى لا ترجع إلى فارغة بل تعمل ما سررت به وتنجح فيما أرسلتها إليه"[٧]. فالكلمة هنا تنبعث من فم الإله منفذة لإرادته باعتبارها مبعوثه المطلق الصلاحية ذا القوة التامة والفاعلية المطلقة.

هكذا توجد فى العهد القديم فكرة واضحة عن الكلمة الالهية التى نطق بها الله منذ بدء الخليقة التى بواسطتها خلقت السموات والأرض سائر الكائنات، وهذه الكلمة التى لها هذه الخاصية الكوزمولوجية لها أيضا وظيفة أخلاقية: فقد جاء فى العهد القديم أن "كلمة الرب مستقيمة وكل صنعه بالإيمان" ولأنه تعالى يحب البر والعدل" إذن فلابد أن تمتلئ الأرض من رحمة الرب[٨] الذى أرسل كلمته لكى يشفى هذا الشعب[٩]. فالكلمة الإلهية هنا يمكن اعتبارها مقياسا لأخلاقية الفعل الإنسانى وهى فى نفس الوقت الدافع للسلوك الأخلاقى، إنها بمثابة قانون تشريعى يضع معايير الصواب والخطأ لأفعال الإنسان، يؤيد ذلك ماجاء فى سفر أشعياء[١٠] عن تطابق الشريعة مع كلمة الله التى يقضى بها بين الناس.

وقد سميت هذه القوانين الالهية بالناموس، وقد أوحى به الله إلى موسى وسائر أنبياء بنى اسرائيل بطرق مختلفة. فالكلمة الإلهية هنا قد تمثلت فى رسالة الله إلى البشر عن طريق النبوة.

وبناء على ما تقدم نستطيع أن نشير إلى أن فكرة الكلمة الإلهية حتى الآن لم تكن قد وصلت فى الفكر العبرى إلى الدرجة التى عندها يمكننا أن نقول إن

---

(٦) المزامير ٣٣/٦

(٧) أشعياء ٥٥/١١. وانظر كذلك سفر أرميا ٢٣/٢٩، ٥/١٤.

(٨) سفر المزامير ٣٣/٤.

(٩) المزامير ١٠٧/٢٠.

(١٠) أشعياء ٢/٣ – ٤.

اليهود قد شخصوا الكلمة الإلهيـة، إنها فقط حتى الآن لا تعدو كونها قـوة إلهيـة غير مفارقة لله وإن كانت ذات فاعلية قوية على المستويين الكونى والأخلاقى.

هذه كانت فكـرة العبريين عـن الكلمـة، استمدوها أولا وقبـل كـل شئ مـن العهد القديم الذى كان إلى ذلك الحين مدونا باللغة العبرية - لغة بنى إسرائيل على مدى السنين - ولكن عندما حدثت التطورات المختلفة فى حياة بنى إسرائيل - فى المجالين الاجتماعى والسياسى - التى جعلت اللغة العبرية لغة منسية لدى عامة اليهود الذين أصبحوا لا يتقنون سوى لغة البلاد التى يعيشون فيها. وهنا كان على مفكرى اليهود ورجـال دينهم أن يقومـوا بترجمـة العهد القديم إلى لغة أهل هـذه البلاد. وكانت أهم اللغات التى ترجم اليها العهد القديم اليونانية والآرامية.

وأقدم ترجمة للعهد القديم هـى الترجمـة اليونانيـة التـى اشتهرت باسـم الترجمة السبعينية (تمت على أيدى اثنين وسبعين حبرا من يهود مصر حـوالى ٢٨٣ - ٢٨٢ق م)، وتشتمل على عدة أسفار لا توجد فى الأصل العبرى الذى وصل إلينا[١١]. وقد ورد فى بعض هذه الأسفار التى انفردت بها الترجمة السبعينية فكـرة واضحة عن "الكلمة الإلهية"، ففى أحدها يتكلم الكاتب مخاطبا الله بقوله "لقد" تكلمت من بدء الخليقة من أول يوم وقلت لتكن السموات والأرض. وكانت "كلمتك" عملا كاملا"، أما كاتب سفر الحكمة - وهو من أهم الأسفار التى انفردت بها الترجمة السبعينية - فيخاطب الله باعتباره الواحد الذى صنع كل شئ "بكلمته"[١٢].

إلا أن مثل هـذه الفكـرة قـد ثبتـت الاشارة إليها فـى الكتـب المتـأخرة مـن العهد القديم وخاصة فى ترجمته اليونانية. ومع ذلك فإنه من الملاحظ أنـه فـى هـذه الأسفار قد اتجه إلى استبدال الحكمة بالكلمة، وقد جعـل هـذا التحـول الفكـرة اليهودية أقرب إلى اليونانية[١٣]: فلقد كان لليونانيين معرفتهم باللوجوس الذى كان

---

(١١) انظـر د. على عبد الواحد وافى: الأسفار المقدسة فـى الأديـان السـابقة للإسلام ص ١٨ (ط القاهرة ١٩٧١).

(١٢) انظر وليم بركلى تفسير بشارة يوحنا جـ١ ص ٤١.

(13) Encyclopeddia of Religion and Ethics: art. "Logos".

يعني الكلمة كما كان يعنى الفكر أو العقل، وقد كان كلا المعنيين مترابطين فى أذهان مفكرى اليهود، وإذا اتفقنا على ذلك أن الحكمة والعقل يعبران عن شئ واحد، وأدركنا بسهولة مدة تطابق كلمة الله وحكمة الله فى الترجمة السبعينية، وإن كانت أسفار الحكمة قد أفاضت في الحديث عن الجانب الآخر من النظرية العبرية الأكثر تأثرا بالفكر اليوناني إلى حد ما فى تطوراتها اللاحقة.

وقد وجدت البدايات الأولى لهذه الفكرة واضحة فى سفر الأمثال لسليمان حيث نجد إشارات تضفى على الحكمة قوى سرية خلاقة أزلية، وقد تؤدى بنا إلى تخيل الحكمة وكأنها ذات متميزة وواسطة أزلية وعامل خلاق مع الله منذ البدء. فقد جاء في سفر الأمثال لسليمان "الحكمة هى شجرة حياة لممسكيها، والمتمسك بها مغبوط، الرب بالحكمة أسس الأرض، أثبت السموات بالفهم، بعلمه انشقت اللجج وتقطر السحاب ندى"[١٤]. فالحكمة هنا كانت هى أداة الخلق، إنها المهندس الإلهى[١٥] الذى تحدث عنه أفلاطون، بالإضافة إلى أنها العنصر الحيوى ومفتاح سعادة البشر لأنها أعظم الفضائل. ويؤكد المعنى الأخير قول سليمان فى نفس السفر "اقتن الحكمة، اقتن الفهم، احفظه فإنه هو حياتك"[١٦].

ويلاحظ أن الحكمة تعتبر فى مواضع متفرقة من العهد القديم – وخاصة أسفار أيوب والجامعة والأمثال – هى أعلى الفضائل الإنسانية، كما يلاحظ أنها العلة الغائية فى خلق الله لهذا العالم على هذا النحو. ومن الفقرات الهامة كذلك فى سفر الأمثال قول سليمان عن الحكمة إنها موجود عند الله منذ الأزل باعتبارها صانعا[١٧] وباعتبارها أول عمل لله[١٨].

---

(١٤) الأمثال ١٨/٣ – ٢٠.

(15) The Jewish Encyclopedia; art "Wisdom".

(١٦) الأمثال ٤/٥ ، ١٣.

(١٧) انظر سفر الأمثال ٢٢/٨/٣٠.

(١٨) الأمثال ١٨/٣ – ٢٠ .The Jewish Encyclopedia: art ."Wisdom"

وانطلاقا من ذلك بدأت الأسفار الأبوكريفية، وخاصة ما يسمى بأسفار الحكمة، تعرض لهذه الفكرة بشئ من العمق بأكثر تفصيلا. فقد ورد فى كتاب حكمة يشوع بن سيراخ المعروف بسفر الحكمة: "كل حكمة هى من قبل الرب، وهى معه إلى الدهر.. الحكمة خلقت قبل الجميع"، وتقول الحكمة" هو (أى الله) خلقنى قبل مبدأ الدهر.. وقد كنت أخدم أمامه.. أنا كالكرمة أفرعت نعمة، وازدهارى ثمر المجد والغنى، أنا أم المحبة الجميلة والتقوى والمعرفة والرجاء البار"[١٩]. وتقول الحكمة أيضا: من فم العظيم الأسمى خرجت، وملأت الوجود كله كالضباب".[٢٠] كما وردت هذه المعانى فى سفر حكمة سليمان، حيث يقول مؤلفه عن الحكمة "إنها وهج وقوة الله، وانبثاق بهاء من الله القادر على الكل، ومن أجل ذلك لن يسقط فيها شئ مدنس لأنها هى شعاع النور الأزلى ومرآة بهاء الله التى لا كدر فيها.. وهى واحدة وقادرة على كل شئ وثابتة فى ذاتها ومجددة الكل ومنتقلة إلى النفوس القديمة فى أجيال الأجيال وتجعل أحباء وأنبياء الله[٢١]. ويقول مخاطبا الله "معك حكمتك التى تعرف أعمالك، وكانت حاضرة حين خلقت العالم، وهى عالمة ماهو مرضى بعينيك وماهو المستقيم فى وصاياك، فأرسلها من السموات المقدسة وابعثها من كرسى مجدك لكى تكون حاضرة معى وتتعب معى لأعلم ماهو المقبول عندك"[٢٢].

فهنا نجد الحكمة قوة أزلية خالقة، كانت مع الله منذ البدء تتمتع بوجودها المستقل وإن كانت هنا ليست مساوية له فى الزمن أو المرتبة إذ أن ثمة إشارات إلى أنها أول مخلوق لله، ولكنها مع ذلك هى صانعة كل شيء منذ الأزل وإلى الأبد، إنها قوة كونية سرمدية مستقلة. كما أنها قوة أخلاقية وأبستمولوجية، إذ تعتبر الحكمة هى أساس الفضيلة والعقيدة والعلم والفن فى الإنسان[٢٣]. إنها بمثابة الكنز الذى يقتنيه بنو

---

(١٩) أوردها الأنبا إثناسيوس فى تفسيره لإنجيل يوحنا ص ٥٢ – ٥٣.

(٢٠) أوردها وليم بركلى فى شرح بشارة يوحنا جـ٢، ص ٤٥.

(٢١) أوردها الأنبا إثناسيوس فى تفسيره لإنجيل يوحنا ص ٥٢.

(٢٢) أوردها الأنبا إثناسيوس فى تفسيره لإنجيل يوحنا ص ٥٢.

(23) Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos"

الشر ليصبحوا أقرب الكل إلى الله، لأنها تجتذب الإنسان إلى الله[٢٤]، لأن المرء باقتنائه اياها سيكون أعلم الناس بحقيقة الأمور التى تقربه إلى الله. فالعلم والمعرفة هنا هما أساس النجاة، وهما من آثار الحكمة. وهنا تبدو النزعة الغنوصية واضحة.. أضف إلى ذلك أن الحكمة هى اتباع الحق أو العدل وهذا هو قمة السلوك الأخلاقى.. ثم إنّ هذه الحكمة أيضا هى التى تقوم بتدبير العالم والعناية به على الدوام، إنها فى ديمومة فاعلة حيث تقوم بتجديد الكل باستمرار، ومع ذلك فهى ثابتة وواحدة منذ الأزل، إنها ذات منبثقة عن القدير ونفخة سلطان العلى، إنها النور الذى يكشف عن بهاء الله والمرآة الصافية التى تعكس هذا البهاء.

وانطلاقا من هذا الفهم لطبيعة الحكمة نستطيع أن نقول إنّ أصحاب هذه الفكرة لم يقصدوا بالحكمة مجرد الصفة المعروفة، بل كانوا يقصدون بالإضافة إلى ذلك التعبير عن شخصية إلهية مساوقة لله تعالى فى السرمدية ولكنها دونه فى المرتبة الوجودية، كانت هى العنصر الأساسى فى توضيح كيفية الصلة بين الله والعالم. كما نستطيع أن نشير – من ناحية أخرى – إلى أن هذه الفكرة تدلنا على مدى احتكاك الوسط اليهودى وخاصة يهود الإسكندرية، بواسطة الثقافة اليونانية وخاصة الفلسفة الأفلاطونية الرواقية[٢٥]، إذ تحت هذا التأثير اليونانى أصبحت الحكمة قوة إلهية مشخصة[٢٦] أشبه ما تكون بالعقل الكلى أو اللوجوس. ومن ناحية ثالثة فإنه ينبغى أن نشير إلى التطابق الواضح بين فكرتى الكلمة والحكمة لدى العبريين على اعتبار أن كليهما يمثل محور الصلة بين الله والعالم، وقد يتأكد لنا ذلك إذا علمنا أن كتاب حكمة سليمان يتحدث عن حكمة الله وعن كلمة الله بنفس العبارات والمعانى وكأن اللفظين يعبران عن ذات واحدة، ومن ذلك قوله مثلا "يا الله.. الذى صنعت كل شيئ بكلمتك وهيأت الإنسان بحكمتك.."[٢٧] فالحكمة والكلمة هنا هما واسطة

---

[24] Encyclopedia Britannica: art. "Logos"

[٢٥] د. نجيب بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ص ٨٢ – ٨٣.

[21] The Jewish Encyclopedia art. "Wisdom".

[٢٧] انظر وليم بركلى شرح بشارة يوحنا جـ١ ص ٤٦.

الخالق لخلقه وهما يقربان إرادة الله إلى قلوب وعقول الناس، وإذا أضفنا إلى ذلك الفقرة الواردة فى سفر حكمة يشوع بن سيراح القائلة بلسان الحكمة" من فم العظيم الأسمى خرجت" والفقرة التى يخاطب فيها كاتب سفر الحكمة لسليمان إلهه قائلا عن الحكمة" فأرسلها وأبعثها لكى تكون حاضرة معى لأعلم ماهو المقبول عندك".

فإننا نستطيع أن نشير إلى إمكانية وجود التطابق بين حكمة الله وبين التوراة التى تعتبر كلمة لله الظاهرة والمظهر الأسمى لحكمته، وبذلك تصبح الحكمة هى شريعة الحياة والمرشد الإلهى للإنسان[٢٨] متمثلة فى التوراة التى يعتبرها بنو إسرائيل منحة إلهية لهم وينادون بالرغم من ذلك أن تسود أحكامها سائر الأمم، والمعروف أن ذلك التطابق بين الحكمة والتوراة كان على الأخص عمل الربانيين الذين يتكلمون عن القانون أو الشريعة باعتبارها شخصية ذات وجود إلهى سابق[٢٩] فقالوا إنها شخصية تعمل منذ الأزل إلى جانب الله باعتبار أنها منبع الحياة والاستنارة فى الإنسان وأساس الخلاص لمن يريده حتى ولو لم يكن يهوديا، كما اعتبرت التوراة هى الأداة التى خلق بها العالم، فيها ولأجلها خلق الإله العالم ولذلك فهى أقدم من العالم، إنها الروح الحية للدنيا كلها وبدونها ليس للدنيا بقاء[٣٠].. وهذه الفكرة كان الهدف منها الارتفاع بالتوراة إلى مستوى قانون الأمم الذى وضعه الرومانيون ذوو النزعات الرواقية.

هكذا تطورت فكرة الكلمة فى الفكر العبرى هذا التطور الهائل فى أسفار الحكمة التى اشتملت عليها الترجمة السبعينية. وقد لاحظنا فيما سبق الأثر الإغريقى الواضح فى هذه الأسفار. أما عن الترجمة الأخرى للعهد القديم وهى الترجمة الآرامية التى تسمى الترجوم لقد تمت فى فلسطين فى الفترة بين القرنين الخامس والثانى قبل الميلاد[٣١] ويبدو أن أسفار الترجوم قد كتبت فى وقت ساد على أفكار

---

(28) The Jewish Encyclopedia: art Wisdom.

(29) Encyclopedia Britennica: art. "Logos".

(٣٠) د. أحمد شلبى: اليهودية ص ٢٦٨.

(٣١) د. على عبد الواحد: الأسفار المقدسة ص ١٩.

اليهود الإحساس بعظمة الله وسموه فلقد تطورت فكرة الألوهية عندهم حيث أصبح الله يسمو على أفكار البشر وتصوراتهم(٣٢)، لذلك فقد خشى أحبار اليهود أن ينسب إلى الله الصور المادية والتشبيهات الحسية، فبذلوا غاية الجهد فى تخليص الذات الإلهية وتجريدها من هذه الصور التجسيمية التى توجد بكثرة فى أسفار العهد القديم وخاصة الأولى منها. لذلك عندها التقى علم أو كلمة الله" (ممرا). إذ كان هدف أحبار اليهود التعبير عن ذات الله باسم جديد بحيث لا يجوز ارتباط الصفات المادية والذات الإلهية تجنبا للتعبيرات التجسيمية(٣٣) التى قد تؤدى إلى فكرة أكثر انحطاطا وبدائية عن الألوهية. وبذلك يكون من الواضح أن الترجمة الآرامية للتوراة قد تمت تحت تأثير نزعات التوحيد الصارمة(٣٤) التى كانت ترمى إلى إثبات التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين أو الاحتكاك بهم، الأمر الذى جعل كلمة الله (ممرا) تحل محل الله عند اتصاله المباشر بالعالم والإنسان(٣٥): أقنوم إلهى يحفظ الصلة بين الله والمخلوقات(٣٦).

وقد اقتضى ذلك الفهم لطبيعة الممرا باعتبارها تعبيرا عن الذات الإلهية عند اتصالها بالعالم، أن يربط بين عمل الممرا وبين أفكار الخلق والتدبير والوحى الإلهى التى كانت تنسب إلى الله فى صلته المباشرة بالمخلوقات ثم نزه فيما بعد عنها وأضيفت إلى الممرا فعندما نطق الله الكلمة صنع العالم(٣٧)، فكانت الكلمة (ممرا) هنا بمثابة "كن" التى هى تعبير عن الإرادة الإلهية، إنها أصبحت ترادف أمر الله أو

---

(32) Encyclopedia Britannica, art. "Logos".

(33) The Jewish Encyclopedia: art . "Memra".

وكذلك نفس المادة فى Encyclopedia of Religion and Ethics

(٣٤) نفس المرجع.

(٣٥) راجع أمثلة ذلك فى تفسير إنجيل يوحنا للأنبا إثناسيوس ص ٥٣ وكذلك المرجع السابق.

(36) Encyclopedia Britannica: art "Logos".

(37) Encyclopedia of Religion and Ethics: art. "Logos".

مشيئته[٣٨]. فهى بالاضافة إلى كونها الحديث الإلهى الذى يظهر قوى الله فى العالم تعتبر الكلمة الخالقة[٣٩] التى بواسطتها خلق الله هذا العالم وفقا لإرادته الأزلية، وبذلك تظل علاقة الله بالعالم باعتباره خالقه قائمة دون مساس بتنزيه الله المطلق عن مشابهة المخلوقات أو الاحتكاك بهم.

وينسب إلى الممرا كذلك إلى جانب فاعليتها على المستوى الكونى فيما يتعلق بالخلق والإيجاد، فاعلية أخرى من جهة تدبير شئون هذا العالم والعناية به، ومن جهة أخرى بحماية هؤلاء الذين اجتباهم الله[٤٠] وذلك باعتبار أن الممرا تعنى الحديث الموجه إلى الآباء والأنبياء[٤١] المبعوثين لهداية بنى البشر إلى سواء السبيل، وقد أدى هذا المعنى ببعض الباحثين إلى القول بأن الممرا والمسيا شئ واحد[٤٢]، ذلك المسيا الذى يعنى المخلص المنتظر أو هو الملك المعين من الله نبيا، وقد يتأيد هذا الرأى إذا علمنا أن ثمة تفرقة فى الترجوم بين "كلمة الرب" (ممرا) و "صوت كلمة الرب" (صوت الممرا)[٤٣]، فكأن الممرا هى ذلك النبى وتعاليه هى صوت الممرا. إلا أننى أعتقد أن هذا الرأى هو نظرة مسيحية لهذه الفكرة اليهودية، خاصة إذا علمنا أن اليهود لم يجسموا الكلمة الإلهية كما فعل المسيحيون، كما أن الممرا لم تكن أقنوما إلهيا بالمعنى الذى يقصده المسيحيون وإنما كانت مجرد حيلة لاهوتية[٤٤] تهدف إلى تنزيه الله، وبذلك يتأكد لنا بسهولة الرأى الذى ينفى التطابق بين الممرا والمسيا[٤٥].

هذه هى نظرية الكلمة فى الفكر العبرى كما وردت فى العهد القديم. وإذا انتقلنا إلى أعظم ممثلى الفكر اليهودى: فيلو السكندرى (٤٠ق. م – ٤٠م) الذى

---

(٣٨) العقاد: الله ص ١٢٢.

(39) The Jewish Encyclopedia: art. “Memra”.

(40) Encyclopedia Britannica: art. “Logos”.

(41) The Jewish Encyclopedia: art “Memra”.

(٤٢) متى هنرى: تفسير إنجيل يوحنا جـ ص ٨.

(43) Encyclopedia of Religion and Ethics: art “Memra”.

(44), (45) Encyclopedia Britannica: art. “Logos”.

يعتبر النموذج الأول الفريد للحركة التوفيقية التى تزاوج بين الدين والفلسفة فإننا سنجد لديه نظرية فى الكلمة تشمل كل الجوانب السابقة التى أشرنا إليها على المستويين الفلسفى والدينى، فلقد ملك العقلية التى يعمل على التخلص من هذا التعارض بوازع من شعوره الدينى العميق بسيادة الديانة اليهودية وتأثيرها فى كل أنماط التفكير الإنسانى بما فى ذلك الفلسفة اليونانية ومن هذا المنطلق أخذ فيلو يفسر النصوص الدينية تفسيرا يتلاءم مع تلك الحقائق التى أتت بها الفلسفة اليونانية حتى تتجاوز الموسوية حرفيتها وتصبح دينا عالميا.

ولقد آمن فيلو بالتنزيه المطلق لله[٤٦] عن مشابهة المحدثات أو الاتصال بها مباشرة، متابعا فى ذلك الأفكار اليهودية المتطورة فى الترجمات اليونانية والآرامية للعهد القديم التى كانت ترمى إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيها مطلقا وإحلال الكلمة أو الحكمة محل الله فى بيان كيفية الصلة بين الخالق والمخلوق.

وقد حاول فيلو تعميق هذه الفكرة، فعمل على وضع هذه الفكرة الدينية فى صيغ فلسفية، وكانت أهم هذه الصيغ التى تصلح لذلك الغرض هى فكرة اللوجوس فى الفلسفة اليونانية، الذى كان يعنى الكلمة وخاصة الكلمة الالهية كما كان يعنى العقل الكلى.

وقد بلغت فكرة اللوجوس نضجها فى المذهب الرواقى على أساس أنه القوة التى تحفظ الموجودات جميعا والعلة المشتركة لجميع الكائنات والتى تسير بمقتضاها حوادث العالم. وقد قبل فيلو هذه الفكرة عن اللوجوس دون تعديلها[٤٧] فاعتبر أن اللوجوس هو رباط الكائنات جميعا ويجرى أجزاءها ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك، إنه القوة السائدة فى الكون لأنه منتشر فى كل مكان، إنه باطن فى

---

[٤٦] انظر د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص ٩٤ وما بعدها وكذلك إميل بريهيه وترجمة د. محمد يوسف موسى: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى ص ١٠٣ وما بعدها.

[٤٧] بريهيه المرجع السابق ص ١٢٣.

الموجودات باعتباره قوة الحياة المتطورة فى الموجودات وأحيانا يحتفظ فيلو بالخصائص المادية التى كانت له عند الرواقيين[٤٨] إلا أنه فى معظم الأحيان ينكر هذه الخصائص المادية[٤٩] مع تأييده لفكرة اللوجوس باعتباره قوة باطنة فى الكائنات بنفس أدلة الرواقيين. فيقول إنّ فى العالم خلاء من شأنه أن يحدث انفصالا بين الكائنات ولذلك فلابد من وجود قوة سائدة فى جميع الكائنات تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للوجود وهذه القوة هى اللوجوس[٥٠].. لأن الأشياء فى ذاتها لاحياة فيها إنْ لم يجمعها ويؤلف بين أجزاء كل منها اللوجوس الإلهى[٥١] إذ أنه لا شئ مما هو مادى يمكن أن يكون من القوة بحيث يستطيع حمل ثقل العالم بينما اللوجوس الإلهى السرمدى الذى هو عماد الكون والذى يمتد من المركز إلى الأطراف هو الذى يسير الطبيعة بطريقة غير مرئية جامعا الأجزاء كلها ومؤلفا بينها[٥٢]. وهنا يتأكد لنا أن اللوجوس الفيلونى الذى يتخلل الكائنات هو قوة لا مادية.

إلا أن فيلو لم يساير المذهب الرواقى إلى منتهاه حيث القول بوحدة الوجود لقد رفض فيلو أن يوحد بين الخالق والمخلوق[٥٣] أو بين الله والعالم، فاستعار المفهوم الهيرقليطسى للوجوس باعتباره مبدأ انفصال المتضادات: الخالق والمخلوق ورأى أن اللوجوس يمنع الحادث من أن يمس غير الحادث[٥٤] ولكن ينبغى أن نلاحظ أن فيلو قد افترق عن هيرقليطس عند هذا الحد ولم يتجاوز النظرية

---

(٤٨) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٤٩) انظر مادة "Logos " فى دائرة المعارف البريطانية ودائرة معارف الدين والأخلاق.

(٥٠) د. بدوى: خريف الفكر ص ٩٩.

(٥١) بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلو ص ١٣٠.

(٥٢) المرجع السابق ص ١٢٤.

(٥٣) انظر د. بدوى خريف الفكر اليونانى ص ٩٩ والعقاد: الله ص ١٥٩.

(٥٤) إميل بريهييه: المرجع المذكور ص ١٢٧.

الهيرقليطية إلى منتهاها حيث نجد هيرقليطس يؤمن بمبدأ هوية المتناقضات وذلك المبدأ الذى يوحد بين المخلوق والخالق. ولكى يؤكد فيلو هذه الإثنينية التجأ إلى مذهب إنكساغوراس فى العقل - أو رأى أرسطو فى المحرك الأول - قائلا إنّ الكون يوجد فيه سبب محرك ومادة لا حراك بها وأن السبب المحرك هو العقل أما المادة التى لا حراك بها فليست لها روح حياة ولا طاقة لها بالحركة من عند ذاتها، ولكنها متى تحركت بالعقل واستمدت منه روح الحياة صارت إلى هذا الصنع الحكيم العجيب(٥٥).

وهنا نستطيع أن نتبين بسهولة أن فيلو قد جعل اللوجوس كائنا معقولا متأثرا فى ذلك بالاتجاه الأفلاطونى الذى كان سائدا فى عصره، هذا الكائن المعقول الذى هو اللوجوس قال عنه فيلو أنه الواحد، ذلك الواحد الذى لا ينقسم والذى هو مبدأ الكثرة العددية، سيطابق فيلو بينه وبين مثال المثل الأفلاطونى(٥٦) الذى هو أعلى درجات عالم المعقولات والذى يحوى فى نفس الوقت سائر المثل. إذ أن فيلو كان لديه فكرة مؤداها أن العالم المعقول ليس شيئا أكثر من مجموع لوجاسات كل واحد منها وحدة لا تنقسم(٥٧)، هذه اللوجوسات - التى تعتبر الملائكة هى الكائنات العقلية التى تكون اللوجوس(٥٨) أو العالم المعقول الذى يعد النموذج المثالى للعالم المحسوس. ومن ناحية أخرى فقد اعتبر فيلو أن هذه اللوجوس هو العقل الإلهى الذى يحوى تلك الكائنات المعقولة التى هى أفكار الله(٥٩).

وقد اهتم فيلو كثيرا بالجانب الأخلاقى لفكرة المثل الأفلاطونية، حيث رأى أن تلك اللوجوسات ماهى الا الفضائل المعقولة، إنها وهى رفقاء اللوجوس

---

(٥٥) العقاد: الله ص ١٦٠.

(56) Encyclopedia Rritinnica: art. "Philo".

(٥٧) إميل بريهييه الآراء الدينية والفلسفية لفيلو السكندرى ص ١٣٠.

(٥٨) المرجع السابق ص ١٥٩.

(٥٩) ول ديورانت: قصة الحضارة جـ١١ ص ١٠٤.

المستقيم قد ثبتت حدود الفضيلة[٦٠] فى هذا العالم، لا إنها مثل الفضائل التى يحتويها اللوجوس باعتباره مثال الفضيلة النوعية، فاللوجوس هنا هو اللوجوس المستقيم الذى تتم الأعمال الطيبة حسب أوامره. إنه هنا يضاهى القانون بالمعنى الرواقى أو الحكمة بالمعنى العبرى. فالذى يستطيع أن يفيد من اللوجوس يكون معقولا ومن لا يريده يكون شقيا لا عقل له، لأنه زوج النفس التى تغدو به خصبة ولودا للفضائل، أما الشرير فقد نزع منه هذا اللوجوس المستقيم فصار معرضا عنه[٦١]، فاللوجوس هنا هو الذى يحدث الخاتمة السعيدة أو التعسة للمرء، أضف إلى ذلك أن فيلو يعتبر اللوجوس هو مبدأ العلوم وأيضا مبدأ ثبات الحكيم لأنه يعلم المرء وينذره وينصحه، لأنه قانون غير قابل للفساد توضع القوانين بمقتضاه[٦٢] وهو كذلك مبدأ عصمة الإنسان مادامت النفس متصلة به. وعندما يدرك الكاملون هذا اللوجوس الإلهى لا يكون ثمة فرق بين النفس الكاملة واللوجوس، ولكى يتحقق ذلك ينبغى أن يكون لدى المرء حكمة وهى بذرة الخير ونفثة اللوجوس.

ومن هنا نجد فيلو يطابق بين اللوجوس وبين النور، الذى هو مماثل العدد(٧) عند الفيثاغوريين المحدثين[٦٣] والذى يطابق الشمس المعقولة أو مثال الخير عند أفلاطون. وقد ذهب فيلو فى التطابق بين اللوجوس وبين العدد سبعة إلى منتهاه، حيث قال إن اللوجوس القاسم هو الحد السابع الذى يقسم أو يفصل القوى الإلهية، كما يرى أن موسى الذى هو سابع الآباء منذ إبراهيم هو الحكيم وهو الذى يطابق اللوجوس[٦٤]. فاللوجوس بمعنى النور واستنادا إلى أنه منبع الفضيلة هو الذى يكون إذ أن الضمير عند فيلو ماهو إلا أحد المظاهر المتعددة للوجوس

---

(٦٠) أميل بريهييه: المرجع المذكور، ص ١٣٣.

(٦١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦٢) المرجع السابق ص ١٣٥.

(٦٣) عبد الرحمن بدوى خريف الفكر اليونانى، ص ١٠٠ وكذلك انظر
Encyclopedia Britannica: art. "Logos".

(٦٤) أميل بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلو السكندرى، ص ١٣١.

الألهى، إنه ضياء خالص طاهر آت إلى النفس من الخارج ليدلها على استعداداتها الداخلية وأعمالها الرذيلة، إنه أشبه ما يكون بالنفس اللوامة، وقد تحدث فيلو فعلا عما يمكن أن يسمى باللوجوس اللوام[٦٥]. وبناء على هذا الفهم يمكن أن يعتبر اللوجوس لدى فيلو هو منبع العقل فى الإنسان[٦٦]، لأنه يعتبر أن اللوجوس يعمل فى الإنسان كقوة عقلية عليا[٦٧]. وإذا كان فيلو يرى أن العقل هو خير أجزاء النفس وهو فى ذات الوقت نفثة من الله وصورة منه[٦٨] كما كان يرى أن الروح التى هى نفثة إلهية تعتبر عقلا أو لوجوس من حيث هى أفضل أجزاء النفس لأنها مصدر المعارف التى تأتى عن طريق الالهام - فإن بذلك يكون قد طابق بين العقل البشرى فى أعلى مراتبه وبين اللوجوس الذى اعتبره صورة من الله أو نفثة إلهية.

وهنا نستطيع أن نشير إلى الرأى الذى مؤداه أن اللوجوس عند فيلو ليس مستقلا تماما وقائما بذاته[٦٩]، بالرغم من وجود بعض اللمحات التى تشير إلى تشخص اللوجوس الفيلونى واتسامه بالفردية وذلك بناء على التصور الفلسفى من الناحيتين الرواقية والأفلاطونية للوجوس باعتباره مصدرًا للحياة والحركة للعالم المحسوس والحقيقة المثالية له وكذلك بناء على التصور اللاهوتى للوجوس الذى يوضح علاقة الله بمخلوقاته من خلاله وعلاقته بالله.

ويبدأ فيلو تصوره اللاهوتى للوجوس باعتبار أن اللوجوس هو الابن الأول لله، الذى أبدعه الله عن الطريق الولادة الروحانية أو الانبثاق[٧٠] لأنه لم يصدر عن الله بمحض الضرورة بل كان ذلك طبقا للإرادة الإلهية، وخاصية البنوة الإلهية التى اختص فيلو بها اللوجوس قد أوجبت أن يكون اللوجوس مغمورا بالنعم الإلهية

---

(٦٥) أميل بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلو السكندرى، ص ٣٨٠.

(66) Dresser: A history of ancient and medival philosophy, P. 180.

(67) Encyclopedia of Religion and Ethics: art. "Logos".

(٦٨) بريهييه: المرجع المذكور، ص ١٣٦، ١٨٥ - ١٨٦.

(٦٩) د. بدوى: المرجع المذكور، ص ١٣٦، ١٨٥ - ١٨٦.

(70) Erdmann: A history of philosophy: Vol, I P. 219.

الخالدة[٧١]، كما أن الله يعتبر أستاذا لهذا اللوجوس فقط أى أنه تعالى لا يسبب العلم والحكمة إلا لأنه البكر. وقد نجد فى ذلك تفسيرا لاعتبار الحكمة هى أم اللوجوس الذى سيعتبره فيلو رسول الله إلى الناس الذى يحمل إليه تعالى رجائاتهم وتضرعاتهم والذى سيظهر فى شكل إنسانى يتحدث إليهم[٧٢] ويعتبر اللوجوس عند فيلو هو خير الكائنات لأنه هو الوحيد الذى وجد عن الله مباشرة عن طريق الولادة الروحانية. فالبداية الحقيقية للوجوس هنا ينبغى أن تفهم على أنها بداية وجودية لا تخضع للبعد الزمانى، لأن اللوجوس مساوق لله فى الأزلية وأدنى منه فى المرتبة الوجودية.. ولذلك يعتبر فيلو أن اللوجوس هو أكمل الكائنات التى تعرف الله حق المعرفة وتعبده أكمل العبادة والتى يستجيب الله لها، لأنه حلقة الوصل بينه وبين مخلوقاته.

إنّ فكرة عدم مشابهة الله للكائنات قد وجدت فى سفر أشعياء، ولم يفعل فيلو أكثر من إضفاء الطابع الهيلينى عليها، حيث صرح بأنه لكى يصل الكائن إلى الله فإنه ينبغى عليه الذهاب إلى ما وراء العالم المحسوس والعالم المعقول على حد سواء. وذلك لأن الله مقدس وينبغى أن يكون بعيدا عن كل شئ مدنى فى هذا العالم، وليس من الممكن أن يدنس الله ذاته بالاتصال بهذا العالم المحسوس، بل يكون اتصاله فقط بأكمل الكائنات التى تخلو تماما من المادة، لا يتحقق هذا الكمال إلا فى اللوجوس ذلك العقل اللامادى الذى ينبثق عن الله مباشرة، أما بقية الكائنات فإنها أقل كمالا لتلبسها بالمادة بدرجات متفاوتة لذلك يرى فيلو أنه لكى يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الكاملة فإنه ينبغى عليه أن يتخلص من متعلقات الحس الذى لا يوصل إلى اليقين بالمعنى الصوفى، إذ أن العبادة الروحية لدى فيلو عبارة عن سلسلة من العمليات الداخلية التى يراد منها تطهر العقل الذى يتحول فيما بعد ويرتفع قدره حتى يصل إلى درجة الكائنات الإلهية ويصبح رفيقا للملائكة أو

---

(٧١) بريهييه: المرجع المذكور، ص ١٥٢.

(٧٢) المرجع السابق، ص ١٥١.

اللوجوسات والكلام الإلهى الذى هو اللوجوس[٧٣]. فالإنسان لا يصل إلى درجة الكمال إلا عن طريق جزئه الخالد أى العقل الخالص عن كل مادة (ويبدو أن هذا هو العقل المستفاد) الذى يصير عقلا إلهيا (أو مفارقا) ينبذ الحس البشرى ويصبح عقلا محضا. وكان موسى (عليه السلام) هو المثل الحى الذى ضربه فيلو لهذا الأمر، فموسى – فى رأى فيلو – بتطهره من المادة تماما قد أصبح مطابقا للوجوس، كما يطابق فيلو، من ناحية أخرى، بين اللوجوس وبين الكاهن الأكبر[٧٤] متأثرا فى ذلك بالديانات الشرقية التى رفعت كبار الكهنة إلى مصاف أبناء الآلهة أو الإلهية الثانوية، ثم يطابق فيلو – ثالثا – بين العقل الخالص أو اللوجوس والحكيم بالمعنى الرواقى[٧٥] لأن عقل الحكيم – كما يرى فيلو – هو حارس الفضيلة وحامل كلمات الله[٧٦] التى يقابلها كلام الحكيم نفسه تلك التى يعلم بها الفضيلة لغير الكاملين، فالتفكير الباطن للحكيم إذن ليس إلا الكلام الإلهى نفسه (اللوجوس)ذلك الذى لا يقدر على حمله إلا العقل المطهر، فالحكيم عند فيلو مثل اللوجوس يصبح ابن الله عندما يبلغ حدود الحكمة[٧٧].

ولكن كيف يتصل الله بهذا الموجود الكامل؟ إن فيلو هنا يقرر أن اللوجوس وكذلك اللوجوسات أو النفوس الكاملة أو الحكماء يتكلمون مع الله لا باللسان بل بالروح والنفس ولا يسمع ذلك إلا من لا يجوز عليه الفناء[٧٨]. أى العقل الخالص المطهر من المادة، فالكلام هنا يكون باطنيا أو داخليا أو نفسيا، وأيا ماكان التعبير فإن

---

(٧٣) بريهييه: المرجع المذكور، ص ٣٠٥.

(٧٤) المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٧٥) المرجع السابق، ص ٣٠٦.

(٧٦) إميل بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلو السكندرى، ص ١٤٦.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

(٧٨) المرجع السابق، ص ١٤٥.

هذه الكلمة الباطنية هى اللوجوس الموحى به للحكيم[79]. ويبين فيلو كيفية تكليم الله للنفس الكاملة (أو الحكيم أو الكاهن الأكبر أو اللوجوس) على النحو التالى[80] :

إن الله ذاته لم يصدر كلمة، لكنه كون فى الهواء صوتا عجيبا ليس مركبا من مادة وصورة أو كما يقول فيلو من نفس وجسم بل من نفس عقلية غيرت الهواء كالنفثة فأحدثت صوتا داويا إلى حد أنه أصبح مسموعا من قريب ومن بعيد على السواء. وقوة الله التى تنفث هذا الصوت تدخل فى نفس كل انسان سمعا مختلفا وأفضل من سمع الأذن، وهذا السمع للفكرة الإلهية يسبق الكلام بسرعته الفائقة. وهكذا يتحدث فيلو عن تلك الحقيقة العلمية التى تعرف بالسماع الداخلى والتى يختص بها ذوو المواهب الروحية العالية مثل الأنبياء الذين لا يسمعون الكلام الملفوظ بل يستمعون إلى الصوت الداخلى الذى يملأ النفس. وفى هذه الحالة يكون اللوجوس المقدس أو الإلهى هو الكلمة الباطنة التى يكشف عنها الوحى والتى يحسها الرجل التقى – أى صاحب النفس الإنسانية التى تقترب كثيرا من الكمال – فى أعماق نفسه والتى تكون التعليم الخاص بالأشياء الباطنية والفلسفة على السواء.. وهنا ينبغى أن نشير إلى أن الكلمة الداخلية أو الباطنية فقط لدى لنفس الكاملة وليست الكلمة الملفوظ بها هى التى تطابق اللوجوس الإلهى الذى صدر عن الله مباشرة. أما الهواتف التى تأتى للنفوس غير الكاملة فإنها لا تصدر عن الله بل عن قواه التى تتدرج فى الكمال[81] ويبدو من ذلك أن فيلو قد تأثر بطريقة ملحوظة هنا بالرواقية حيث نلمح لديه تفرقة بين اللوجوس الداخلى واللوجوس الخارجى، وهذه التفرقة فى معناها الأول تفرقة بين التفكير الباطن الذى يبقى فى النفس والتفكير الذى يجاوزها للخارج بالتعبير عنه، أو بمعنى آخر فإن هذه تفرقة بين العقل والكلمة الملفوظة التى تكون عنه. ويرى البعض أن هذه التفرقة لا توجد إلا لدى الإنسان فحسب دون

---

(79) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(80) انظر المرجع السابق ص ٢٤٦ – ٢٤٧.

(81) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

الله[٨٢]، ولكن لنرجئ مناقشة هذا الرأى قليلا لكى نشير إلى أنه يبدو أن هذه الطريقة فى الوحى، أو كيفية إرسال الإشارات الإلهية واستقبالها لدى الإنسان، إنما تختص بالنفوس الكاملة التى لم تتحد بعد باللوجوس. أما الطريقة الوسطى فهى تلك التى ينفث فيها الله فى عقل الحكيم أو النبى أفكاراً ثم ينفثها العقل فى الكلمة، فالكلمة هنا هى ترجمان العقل والعقل هو ترجمان الله وهنا نجد أن أفكار العقل الموحى إليه لا تختلف عن الكلمات الإلهية. وبهذا يكون العقل النبوى – أو عقل الحكيم – أشبه ما يكون بحاسة الله الصوتية، إذ تتخذ النبوة هنا شكل فكرة تعبر عن نفسها عن طريق الكلام. وهذا المنحى وإن كان يشابه سابقه نوعا ما إلا أن ملامح الخصوصية تبدو فيه، إذ أن الله يختص عقولا معينة بهذه النفثة.

وهنا تبدو أهم خصائص المذهب الفيلونى حيث يتفق الوحى والعقل[٨٣]. وكان هذا هو أهم ما يعمل فيلو على تحقيقه، فالوحى الفلسفى طبقا لذلك لا يختلف عن الوحى الموسوى لأن الفلسفة ماهى إلا كلمة الله الموحاة. ثم تأتى بعد ذلك الدرجة الأكمل من الوحى الإلهى حيث يختفى العقل الإنسانى تماما وعندئذ تصبح الكلمة الموحى بها هى صوت الله بغض النظر عن كل فكرة داخلية للموحى إليه، فالكلمة النبوية هنا هى الترجمان المباشر لله لأن الوحى هنا ماهو إلاكلام ملفوظ مختلف تماما عن الفكر البشرى لأنه أكثر من ألوهية. فالعقل الإنسانى هنا لا يشترك فى الوحى بل يحتجب هذا العقل أو الروح البشرية ليحل محلها الروح الالهى[٨٤]. أو بالتعبير الصوفى تفنى فى هذه الروح الإلهية وهذه هى درجة الواصلين. وهنا يمكن القول بأن فيلو قد طابق بين اللوجوس وبين الكلمة الخارجية الموحى بها إذ أنه يرى أن كتب موسى ماهى إلا تنبوآت أوحى الله بها إلى نبيه حيث أن كل الكلمات

---

(٨٢) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص ١٠١ وأميل بريهييه الآراء الدينية والفلسفية لفيلو السكندرى، ص ١٤٦.

(٨٣) بريهييه المرجع المذكور، ص ٣٩٤.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

فيها وحتى نظام الكلمات والحروف نفسها موحى بها[٨٥] وطبقا لذلك لم يجد فيلو عناء كبيرا في أن يطابق بين الشريعة التي يمكن أن ينظر إليها على أنها من الأفكار الهامة التي أرست دعائم نظرية قدم التوراة.

وإذا كانت التوراة كخطاب إلهي موحى إلى موسى قد طابق فيلو بينها وبين اللوجوس فإن هذا لا يعني إلا أنها لوجوس خارجي لدى الله في مقابل اللوجوس الداخلي الذي هو القعل الإلهي[٨٦] أو العلم[٨٧] كصفة من صفات الله حالة في ذاته. وهكذا يؤمن فيلو بأن ثمة لدى الله لوجوس مزدوج[٨٨]، وبذلك لا يصح الرأي القائل بأن ازدواج اللوجوس لدى فيلو كان على المستوى الإنساني فقط.

ولأن اللوجوس، أكمل الموجودات، يتصل مباشرة بالله، فإنه هو الذي يعرفه سبحانه أكمل معرفة، وما المعرفة هنا إلا ضرب من الإشراق من الذات الإلهية على اللوجوس. ومن هنا نستطيع أن نفهم بسهولة لماذا أطلق فيلو على اللوجوس لقب "ظل الله إذ أن اللوجوس هنا قد أصبح شبحا أو طيفاً أو صورة منعكسة لله تلازمه كالأزل. وطبقا لهذا الفهم نستطيع أن نعتبر اللوجوس الفيلوني يمثل الصفات الإلهية الأزلية، فهو من ناحية يطابق صفة العلم ومن ناحية أخرى يطابق الحكمة كصفة إلهية بالمعنى الموجود في الترجمة السبعينية، هذه الحكمة التي يعتبرها فيلو كاللوجوس وسيلة خلق العالم ومعنى الخلق – سواء بالنسبة إلى اللوجوس أو الحكمة – لا يفهم إلا من الناحية الإشراقية حيث يستمر الإشعاع من اللوجوس أو الحكمة فينتج العالم ككائن معنوي وعندما تقل الأشعة تدريجيا نصل إلى الماديات، وبذلك تعتبر الحكمة هي أم العالم[٨٩] باعتباره كائنا معنويا (أو فكرة مثالية أو اللوجوس)، كما

---

(٨٥) المرجع السابق، ٢٥٤.

(٨٦) ول ديورانت: قصة الحضارة، جـ١١، ص ١٠٤.

(٨٧) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ١٠١.

(٨٨) انظر A Religious: Encyclopedia: art. "Logos".

(٨٩) إميل بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلو السكندري، ص ١٦١.

طابق فيلو بين الحكمة وبين اللوجوس القاسم الذى يفصل المتضادات[٩٠]، ثم طابق بينها وبين اللوجوس المستقيم أو الفضيلة. الأمر الذى جعله يرى أن ثمة حكمة سماوية وحكمة أرضية ممثولة لها..[٩١] وبذلك يكون معنى الحكمة فى معظم التفاصيل يطابق معنى اللوجوس، وإن كان فيلو أحيانا يشير إلى أن اللوجوس تارة يكون أعلى من الحكمة وتارة أولى منها[٩٢]، إلا أن هذا التناقض يمكن درؤه باستخدام التفرقة الفيلونية ذات الأصل الرواقى بين اللوجوس الداخلى واللوجوس الخارجى. إذ أن الحكمة أعلى من اللوجوس الخارجى وأدنى من (أو ربما مساوية) اللوجوس الداخلى لله الذى يمكننا أن نقول إنه الجامع للصفات الإلهية، تلك الصفات التى تعتبر مجال للذات الإلهية دون أن تستغرقها هذه الذات: إنها ليست أكثر من إدراكنا لله من بعض نواحيه عندما يتصل الله بهذا الكون (وبهذا نفهم كيف أن اللوجوس الفيلونى يعتبر بمثابة الحجاب الذى حجب به الله نفسه عن سائر الكائنات).

وبالإضافة إلى ذلك، فقد اعتبر فيلو أن اللوجوس باعتباره عقلا محضا إلهيا، هو الإنسان المخلوق على صورة الله[٩٣] أو الإنسان الإلهى[٩٤]، أو الإنسان الأول أو المثالى من حيث أنه عقل خالص غير مادى ومختوم بخاتم النفثة الإلهية[٩٥]. وقد أطلق عليه فيلو كل صفات الكمال. ويبدو أن هذا الإنسان هو نموذج للأفراد الأرضية، أو هو آدم أبو البشر قبل أن يمنح الحس وينساق وراء اللذة. أما عن كيفية وجود هذا الإنسان، فإننا نستنتجه من تفسير فيلو للفقرة التى تقول "فخلق الله

---

(٩٠) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٩١) المرجع السابق، ص ١٣٢، ١٦٢.

(٩٢) بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلو السكندرى، ص ١٦٩ هامش رقم ٣.

(٩٣) المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٩٥) المرجع السابق، ص ١٧٠.

الإنسان على صورته"[٩٦]، إنّ اللوجوس قد خلق الإنسان بعد تخيله للإله، وهذا التخيل للإله هو نموذج كل الأشياء[٩٧].

ومعنى تخيل اللوجوس للإله هنا هو أنه قد حدث له انطباعا ذهنيا عن الله اثناء تأمله أو عبادته، هذا الانطباع هو الذى يبرز أو يمثل صورة الله التى تبدو للمخلوقات الأدنى كما لا إنها الله نفسه، إلا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يكون اللوجوس هو الإنسان الأول وهو فى نفس الوقت متقدم عليه تقدم العلة على المعلول.

وأيا ما كان الأمر، فإن اللوجوس من حيث هو أقرب الكائنات إلى الله وأكملها معرفة به وعبادة له، لذلك فإن الله يستجيب دعاءه لهذه الموجودات، وموسى هو اللوجوس – الذى خلص من شوائب المادة ولحق بالطبيعة الإلهية – الذى استجاب الله دعاءه فى سيناء[٩٨]، ويمكننا أن نشير إلى أن اللوجوس هنا يعتبر الشفيع الذى يشفع للكائنات غير الكاملة عند الله، كما يعتبر البارقليط الذى يأخذ بأيدى البشر إلى طريق النجاة.

وانطلاقا من هذا المفهوم الفيلونى للوجوس نستطيع أن نفهم معنى وساطة اللوجوس بين الله والعالم: فعلى المستوى الكونى وطبقا للتصور الأرسطى فى العلل، يعتبر اللوجوس هو العلة الفاعلة بينما الله هو العلة القائمة والعالم هو العلة المادية. يضاف إلى ذلك أن اللوجوس وحده هو الذى صدر عن الله مباشرة أما باقى الكائنات الأقل كمالا فلم تصدر عنه مباشرة بل بواسطة اللوجوس وعلى المستوى الميتافيزيقى فإن اللوجوس يقع فىمرتبة وسط بين الله الأزلى والعالم المحدث.

وأهم من ذلك هو هذه الوساطة على المستوى الأخلاقى، حيث نجد فيلو يرى – تحت تأثير أفلاطون – أن الإله الذى يمكن أن يفعل الخير والشر لا يريد مع

---

[٩٦] سفر التكوين ١/٢٧.

[97] The Jewish Encyclopedia: art "Philo".

[٩٨] العقاد: الله، ص ١٦٠.

هذا إلا الخير فقط، بينما المادة وحدها هي أصل الشر، وبين هذا وذاك يجد فيلو في اللوجوس الذى هو مبدأ اجتماع المتناقضات، مبدأ الخير والشر معا، فنظرية اللوجوس لدى فيلو تفسر أصل الشر بهذا النحو، حيث أدخله فيلو فى الطبيعة كعلة أقل كمالا من الله، حيث يعتبر اللوجوس هو مبدأ الثبات فى العالم وفضيلة النفس الإنسانية، بينما الرؤية – وهى عدم ثبات الأشياء – تأتى حينما تفصل الكائنات عن اللوجوس[٩٩] وبذلك تكون الحياة الأخلاقية عند فيلو عبارة عن مأساة داخلية متأرجحة بين حياة الخطيئة حيث ترفض النفس الكلمة الإلهية المنجية التى تريد إصلاحها وبين الحياة الكاملة حيث تخضع لها بلا قيد وتهجر كل إرادة خاصة بها وتتطابق أخيرا مع كلمة الحق وهذه هى مرتبة الحكيم "أو اللوجوس الذى يصبح وسيطا ضروريا لغير الكاملين حيث يقودهم إلى التقدم الأخلاقى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن فيلو قد اتخذ من الكون وسيطا، إذ يعتبر الكون كائنا معقولا معنويا – مثل اللوجوس – يؤدى عبادة لله ويصدر إلى الإنسان قوانين سلوكه ويقدم له الحسنات والسيئات[١٠٠]. والنفس فى صعودها نحو الكمال تجتهد فى أن ترتفع حتى تدرك مستوى هذا الكائن الذى هو اللوجوس باعتباره الحقيقة المثالية. وبذلك يكون اللوجوس من جميع الزوايا هو وسيط بين الله والكائنات على المستوى الأخلاقى.

أما على المستوى الثيوصوفى – وهو أهم المستويات عند فيلو – فإننا نجد اللوجوس كموضوع للعبادة يتوسط بين الله والعالم. ويتضح ذلك من قول فيلو "إنه من المناسب لهؤلاء الذين يحبون العلم (بالمعنى الصوفى) أن يرغبوا فى رؤية الله ولكن إذا كان هذا غير ممكن لهم فليرغبوا فى رؤية صورته على الأقل اللوجوس المقدس جدا وبعده يأتى أكمل الموجودات فى الأشياء المحسوسة أى العالم[١٠١]

---

[٩٩] بريهييه: المرجع المذكور، ص ١٢١.

[١٠٠] المرجع السابق، ص ٢٢٧.

[١٠١] بريهييه: المرجع المذكور، ص ١٤٣.

"فعبادة العالم هى أحط الدرجات بينما عبادة الله لا تكون إلا للموجـودات الكاملة، وفى المرتبة الوسطى نجد عبادة اللوجوس، ولكى تفهم هذه الوساطة على حقيقتـها، ينبغى الإشارة إلى أن فيلو كان يرى أن الإنسان باعتبـاره كائنـا أرضيـا لا يسـتطيع الوصول إلى الحقيقة[١٠٢] عاجزا عن الوصول إلى الأشيـاء المعقولة[١٠٣]. لذلك فإنه لا يستطيع أن يتصل مباشرة بالله أو يتقبل عنه دون وسطاء يمنحونه نعم الله وآلائه أو مـا ينزله به من عقـاب. وهؤلاء الوسطاء هم الملائكة - التى رأينا صلتها باللوجوس - التى تعلن الأبناء بأوامر الأب والأب بحاجات الأبنـاء[١٠٤] وجـود الوسطاء - إذن - لا يكون لأن الله، الذى يجاوز كل شئ قدرة وعلما، بحاجة لها، بـل يكـون لعجـز النفس غير الكاملـة عن الوصـول إليه، وذلك لعجز هـذه النفوس عـن تجـاوز اللوجـوس - والجدير بالذكر أن النفس - غير الكاملة - فى هذه الحالة تظن أن اللوجوس هو الله الأسمى[١٠٥].

هكـذا يعتـبر اللوجـوس الفيلونـى هـو فكـرة أدنـى عـن الله يناسـب غـير الكاملين[١٠٦] الأمر الذى دفع ببعض البـاحثين أن يقرروا أن اللوجـوس عند فيلـو هـو إله ثانى[١٠٧] تكشف أفعاله الغائية عـن الوجـود الإلهـى فـى هـذا العـالم[١٠٨]. وقـد تبـدو

---

(١٠٢) المرجع السابق، ص ٢٧٦.

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(١٠٤) المرجع السابق ص ١٧٧.

(١٠٥) المرجع السابق ص ٢٦١.

(١٠٦) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(١٠٧) راجع: Encyclopedia Bretannica: art. “Philo”.

وكذلك Encyclopedia of Reloigion and Ethics: art. “Logos”.

وكذلك

Zeller: Outlines of the history of greek philosophy. P. 261.

(108) Dresser: A History of ancient and medival philosophy P. 180.

هذه الجملة الأخيرة تعديلا مناسبا لمثل هذا الرأى الذى من المحتمل أن يكون قد تكون بناء على ملاحظة وجود اختلاط بين الصفات التى ينسبها فيلو لكل من الله واللوجوس(١٠٩)، إلا أن اللوجوس لدى فيلو وإن كان كائنا معقولا إلا أنه يمكن أن توجد صورته فى العالم المحسوس بينما الله على العكس من ذلك(١١٠).

هذا، وبالرغم من أن فيلو كان يتكلم عن اللوجوس فى تعبيرات شخصية - مثل ابن الله الأول - وبالرغم من أنه طابق بينه وبين بعض الأشخاص - مثل موسى - فى شروحه على التوراة، إلا أن فيلو بصفة عامة يتحدث عن اللوجوس باعتباره قوة إلهية، وبذلك يكون اعتبار اللوجوس شخصا هو أمر من الصعوبة بمكان(١١١). هذا فضلا عن أن التجسد الحقيقى للوجوس لم يتحقق لدى فيلو فى واقعة تاريخية(١١٢) كما حدث فى إنجيل يوحنا إذ أن اللوجوس الفيلونى ليس إلا قوة معقولة تفسر صلة الله بالعالم على نحو يحفظ لله تنزهه المطلق.

وأخيرا، وليس آخرا، فإن الوظائف التى نسبها فيلو للقوى الإلهية لا توجد أيا منها إلا ونسبها فيلو للوجوس وحده فى مكان ما، إلا أن هذا اللوجوس لا يملك جميع هذه الصفات فى آن واحد بالإضافة إلى أنها لم ترد فى مكان واحد من مؤلفات فيلو(١١٣). الأمر الذى يفسر لنا وجود هوة بين عناصر فكرة اللوجوس لدى فيلو على مختلف المستويات. ويبدو أن ذلك هو الذى دعا بعض الباحثين إلى أن يصفوا فيلو ونظريته هذه بالتناقض والغموض(١١٤).

---

(١٠٩) إميل بريهييه: المرجع المذكور، ص ١٤٠.

(١١٠) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(111) Encyclopedia Britannica: art. "Logos".

(112) Encyclopedia of Religion and Ethics: art. "Logos".

(١١٣) بريهييه: المرجع المذكور، ص ١٩٣.

(١١٤) انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥١ وكذلك د. نجيب بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص ٨١ وكذلك ألبيرريفو: الفلسفة اليونانية نشأتها وتطوراتها، ص ٢٦٠.

الفصل الثالث

نظرية الكلمة فى اللاهوت المسيحى

إنّ نظرية الكلمة فى اللاهوت المسيحى تعتبر من الأهمية بمكان، ليس على المستوى الفلسفى فحسب، وإنما أيضا من وجهة النظر العقائدية، إذ أنها المحور الرئيس والأساس الأول الذى تقوم عليه العقيدة المسيحية برمتها فى نشأتها وتطوراتها.

والباحث فى تاريخ العقيدة المسيحية يستطيع أن يؤكد أن القديس بولس هو المؤسس الأول الحقيقى لنظرية الكلمة لدى المسيحيين، فرسائله التى تحتوى على المقومات الرئيسة لنظرية الكلمة قد كتبت فيما بين سنتى ٤٥ - ٦٥ ميلادية. وذلك على الرغم من أن أقواله فى هذا الموضوع لم تكن إلا إشارات سريعة منثورة فى رسائله. الأمر الذى يجعلنا نعتقد أن بولس كان يفترض أن فكرة الكلمة أو اللوجوس كانت معروفة فى عصره ولذلك فإنه لم يحاول شرحها، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أن هذه الكلمة هى المسيح. وعلى أى حال، فإن فكرة الكلمة لدى القديس بولس يمكن أن تعرض على النحو التالى.

يرى القديس بولس[1] أن الكلمة كانت لدى الله سرا مكنونا منذ الأزل، إنها صورة الله (أو هى الله نفسه) أو ابنه الوحيد. كما أنها علة خلق الكون وتدبيره، ومصدر وحى الأنبياء، والرسل، لأن كلمة الله حية وفعالة ومميزة لأفكار القلب، بل إنّ هذا الوحى الذى جرى على لسان الرسل ماهو إلا تعبير عنها، ثم تجلت أو ظهرت أخيرا فى شخص يسوع المسيح الذى يعتبر كلمة الله إلى جميع الأمم، تلك الكلمة التى ستحقق الخلاص للبشرية جمعاء عن طريق كلمات المسيح التى تعتبر مظاهر للكلمة الأزلية، التى تنير النفوس وتهديها سواء السبيل، وكذلك عن طريق صلب المسيح (الكلمة المتجسدة) فداء عن البشرية ليخلصها من الخطيئة التى التصقت بها منذ عهد آدم. وأخيرا فإن المسيح هو ديان هذا العالم: أما كيفية التجسد - تجسد

---

[1] راجع رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين (١/١-٤ وكذلك ١٢/٤) ورسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس (٦/٨)

الكلمة الأزلية فى شخص يسوع المسيح – فإنه – طبقا لأقوال بولس – عبارة عن حلول اللاهوت فـى الناسوت، أو حلول الكلمة الأزلية التى هى ابن الله وصورته وبهاء مجده فى شخص يسوع المسيح[٢].

وينبغى الإشارة هنا إلى حقيقة هامة، وهى أن هذه النظرية لدى القديس بولس يبدو عليها الطابع التلفيقى ظاهرا. وقد يتأكد لنا ذلك إذا علمنا أن هذا الطابع كان سمة العصر الذى وضعت فيه أصول هذه النظرية لدى القديس بولس، تلك الأصول التى ترتكز على الاعتقاد بألوهية المسيح وفكرة الفداء والدينونة: أضف إلى ذلك أن الرجل كان يعمل جاهدا لكى يجعل المسيحية ديانة عالمية، وقد ساعده على ذلك أنه كان على علم بالثقافات الشائعة آنذاك.

أما عن عناصر نظرية الكلمة لدى القديس بولس – كما أوجزناها – فإنه يمكن تلمسها لدى يهود الإسكندرية فى فكرتهم عن الحكمة الإلهية وقوتها الخلاقة، وكذلك فى النظرية الفيلونية عن اللوجوس، ثم لدى الرواقيين فى فكرتهم عن العقل الكلى وخاصة من الناحيتين الكونية والميثولوجية. أما الوظيفة الأخلاقية للكلمة عند بولس فإنه يمكن مضاهاتها بفكرة المسيا اليهودية ممتزجة بأصول وثنية (حيث أن كل الآلهة الوثنيين تقريبا كانوا ينعتون بصفات مثل المخلص أو المنقذ أو الوسيط[٣]، وإلى جانب ذلك فإنه يمكن القول بأن تسمية الأقنوم الثانى من اللاهوت المقدس لدى المسيحية بـ "الكلمة"، يمكن أن تفهم طبقا لعقائد المصريين، حيث توجد فى علم اللاهوت الإسكندرى فكرة أن الكلمة هى الإله الثانى الذى يدعى "ابن الله البكر" كما يوجد فى ديانة المصريين القول بلاهوت الكلمة وأن كل شئ صار بواسطتها وأنها منبثقة من الله أو هى الله[٤]. كما يمكن تفسير ذلك أيضا طبقا للمذهب الرواقى الذى يفرق بين العقل الكامن والعقل الظاهر

---

(٢) انظر رسالة بولس الرسول إلىأهل كولوس (٢/٩).

(٣) أحمد الحلوانى: الدين المقارن جـ٢ ص ٥٧ (القاهرة١٩٦٧).

(٤) أحمد الحلوانى: الدين المقارن جـ٢ ص ٦١.

أو الكلمة المعقولة والكلمة المقولة: فالكلمة المعقولة التى يفكر فيها العقل هى أول ما تتجه إليها النفس مباشرة وهى واحدة مع النفس، وهكذا يلبق بالأقنوم الثانى من الثالوث المقدس أن يدعى "الكلمة" لأنه الابن الوحيد الأب أو هو الحكمة الأزلية الجوهرية له. أما الكلمة المقولة التى ننطق بها فى التعبير الطبيعى للعقل، وهكذا يمكن القول بأن المسيح هو الكلمة لأن الله كلمنا به فى هذه الأيام الأخيرة، وهو الذى جعلنا نعرف فكر الله كما تجعلنا كلمة الإنسان أو حديثه نعرف أفكاره[٥]. ومما يؤكد هذا الرأى اعتقاد المسيحيين أن كلمة الله المشار إليها فى التوراة هى المسيح[٦].

وأيا ما كان الأمر، فإن القديس بولس قد نجح فى تطبيق منهجه التلفيقى وتحقيق نزعته العالمية بوضعه لهذه النظرية التى حاول بها أن يكيف المسيحية مع الآراء والمعتقدات التى كانت سائدة[٧] فى عصره، إذ يبدو أنه قد أدرك أن قوة وانتشار أى عقيدة لا تعتمد على قوتها فى ذاتها بقدر اعتمادها على توافقها مع فكر العصر واستعداد الجماهير.

ويبدو أن القديس يوحنا (الذى ينسب إليه الإنجيل الرابع) قد سار على نفس النهج، إذ أنه قد طابق أيضا بين "الكلمة" والمسيح للوصول إلى نفس الغاية: وهى إثبات ألوهية المسيح وجعل المسيحية ديانة عالمية. فقد وجد يوحنا أن أفضل طريق يصل به إلى قلوب كل من اليهود واليونانيين على السواء هو أن يبدأ بالحديث عن الكلمة، الكلمة التى ليست مجرد صوت بل قوة دافعة لها حيوتها وفاعليتها، كلمة الله التى بها خلق العالمين، الكلمة كما حددت فى الترجوم لتعبر عن فكر الله وذاته وصفاته، ثم الحكمة الإلهية كما تصورها أسفار الحكمة وخاصة فى

---

[٥] انظر متى هنرى: تفسير إنجيل يوحنا جـ ١ ص٩ (القاهرة ١٩٦٨).

[٦] انظر محمد أبو زهرة محاضرات فى النصرانية. ص ١١٠ نقلا عن رسالة الأصول والفروع للقس بوطر.

[٧] ول ديورانت: قصة الحضارة. ترجمة د. محمد بدران، جـ١١ ص ٢٦٣.

الترجمة السبعينية قوة الله الخالقة الأزلية التى تنير قلب كل إنسان. كما أن الكلمة فى الفكر اليونانى كانت هى القوة الخالقة والمسيطرة والمرشدة والحافظة والمسيرة لكل مافى الوجود، إنها القوة العاقلة المفكرة فى قلب الإنسان والقوة الروحية الملهمة لكل ماهو سام ورفيع فى الحياة فمزج يوحنا بين الفكرتين، تحت تأثير القديس بولس أو ربما اطلع على كتابات فيلون السكندرى وكتب بشارة لغرض مزدوج: أن تكون موجهة لليهود، ثم أن تصل إلى أفهام اليونانيين[٨].

لذلك لم يجد يوحنا عناء فى أن يطابق بين الكلمة والمسيح مثبتا بذلك ألوهية المسيح وأنه ابن الله الأزلى، وبذلك أصبح المسيح هو الواسطة بين الله والإنسان أو أنه محور الصلة بينهما - كما يرى فيلون ذلك بالنسبة للوجوس - لأن المسيح هو الكلمة الصادرة من الله إلينا ويتكلم إلى الله نيابة عنا[٩]، أو هو محل لإعلان ذات الله إلينا[١٠]. ومن ناحية أخرى فإن هذا التطابق بين الكلمة والمسيح يدل - ضمنا - على أن العقل الكونى الذى هو مبدأ النظام فى الكون هو والرب المتجسد شيئا واحدا، ذلك الرب المتجسد الذى هو أساس الخلاص[١١]. ومن ناحية ثالثة فإن ذلك التطابق كان بمثابة إشارة إلى كون المسيح أو الكلمة هو مقر الحكمة الإلهية ومصدر تعليم الحق[١٢].

إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن يوحنا لم يأت بنظرية فى الكلمة استنادا إلى هذا المنهج التلفيقى فحسب، وإنما كانت أيضا نتيجة لرده على المذاهب الغنوصية والفلسفية التى كانت شائعة فى نهاية القرن الأول الميلادى. فقد كانت تعاليم الغنوصيين تدور حول اعتبار المادة أساس الشر والروح أساس الخير، وما دامت المادة شرا والله كلى الخير لذلك فلا صلة لله بهذا الوجود المادى من

---

(٨) انظر: وليم بركلى: تفسير العهد الجديد: بشارة يوحنا جـ١ ص ١٤٥.

(٩) متى هنرى: تفسير إنجيل يوحنا جـ١ ص ١٠ -١١.

(١٠) انظر The Encyclopedia Britannica, art. "Logos".

(11) Chambers's Encyclopedia, art. "Logos".

(١٢) انظر علم اللاهوت ٣٣٧ (إعداد ونشر دار الثقافة المسيحية بالقاهرة).

ناحيتي الخلق والتدبير، ولكي يصل الله إلى خلق المادة صدرت منه سلسلة من الظهورات (أو الأيونات) كل منها يبتعد تدريجيا عن ذات الله حتى نصل أخيرا إلى ظهور في بعده السحيق عن الله يستطيع أن يتصل بالمادة هو خالق هذا الوجود وكل ظهور من هذه الظهورات المتتالية على قدر بعده عن الله يعرف عنه أقل – حتى نصل أخيرا إلى ظهور في جهل تام بالله بل في حالة عداء له. فالإله الخالق عند الغنوصيين إذن هو ليس فقط مغايرا للإله الحقيقي بل في حالة جهل به وعداء له، ولذلك رأى بعض الغنوصيين أن يسوع المسيح هو واحد من الظهورات المتسلسلة التي صدرت عن ذات الله، فهو ليس إلها حقا، بل هو أبعد – بقليل أو كثير – عن جوهر الله، إنه لا يزيد عن كونه نصف إله، ثم أضافوا أن يسوع لم يكن له جسد حقيقي، لأن الجسد ينتمي إلى المادة بينما الله أو الأيونات التي تقترب منه لا يمكن أن يكونوا في صلة أو اتفاق مع المادة، لذلك لابد أن يكون يسوع نوعا من الأشباح بلا جسد حقيقي. وإن كان بعض الغنوصيين قد اعتقدوا أن يسوع مجرد إنسان حل فيه روح الله – أو الأيون المشار إليه – عند المعمودية وبقي معه طوال حياته الأرضية ثم فارقه قبيل الصلب[١٣].

وقد انبرى القديس يوحنا لمناهضة هذه الآراء مثبتا صلة الله بالبشر وخلقه للوجود بواسطة الكلمة، التي هي المسيح ابن الله الأزلي الذي يتحد معه في الجوهر والمشيئة، والذي تجسد تجسدا حقيقيا وصلب فداء عن البشرية، وقد أثبت يوحنا ذلك في الإنجيل الرابع الذي طلب إليه أن يكتبه إثباتا للاهوت المسيح[١٤].

---

[١٣] راجع: وليم بركلي: شرح بشارة يوحنا جـ١ ص ٢٤ – ٢٦ وكذلك موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ٤٥–٤٩، ٧٨ – ٨٤ ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٤ – ٢٤٦، ٢٥٥ – ٢٥٨ والأنبا إثناسيوس: إنجيل يوحنا ص ٣٢ – ٣٤.

[١٤] انظر مقدمة متى هنرى لتفسير إنجيل يوحنا.

والجدير بالذكر أن ثمة رأى مؤداه أن يوحنا قد بذل جهده لكى يصبغ بالصبغة اليونانية العقيدة الصوفية اليهودية فى الحكمة[١٥]. وهذا يدعو إلى تأكيد الرأى القائل بأن نظرية الكلمة لدى يوحنا ذات صلات بنظيرتها الفيلونية من حيث الشكل على الأقل: أى الجمع بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية، أما من حيث المضمون فإنه توجد خلافات عميقة بينهما: إذ أن هناك انفصالا بين الله والكلمة عند فيلون بينما هما متحدان لدى يوحنا كما أن الصلة بين الله والعالم عند فيلون غير مباشرة لأنها تكون عن طريق الكلمة أما عند يوحنا فلأن الكلمة هى الله فالصلة إذن مباشرة بين الله والعالم وأخيرا فإن لوجوس فيلون لم يتجسد أما عند يوحنا فإن الكلمة قد صار جسدا[١٦] .

ويبدو أن فكرة تجسد الكلمة عند يوحنا، بالإضافة إلى أنها كانت موجودة لدى بولس الرسول، وكذلك لأن يوحنا قد قال بها دفعا لأقوال الغنوصيين، فإنها ربما جاءت رد فعل لنظرية أفلاطون فى المثل، فإنه طبقا لها إذا كانت هذه الحياة المادية هى مجرد أشباح بالنسبة لعالم المثل غير المنظور، وإذا كان الله هو مثال المثل جميعا، فكيف يتأتى لنا ونحن فى بردة الخيال المنظور أن نخلع ثياب المادة لنلق بأرواحنا بعيدا عن مستوى الأشباح إلى عالم الحقائق الخالدة، إن أفلاطون فى نظريته عن الجدل الصاعد لم يقدم لنا حلا عمليا وهنا يتقدم يوحنا بالحل الذى رآه مقبولاً: فيسوع هو الحقيقة الخالدة المتجسدة[١٧].

إلا أنه مع ذلك لا يسعنا إلا القول بأنه على الرغم من تعدد الأصول التى يمكن أن توجد فى نظرية يوحنا عن الكلمة، فإن هذه النظرية كانت متسقة

---

(١٥) ول ديورانت: قصة الحضارة جـ١١ ص ٢٧٤.

(١٦) انظر:

The Encyclopedia of Religion and Ethics, art: "Logos".

(١٧) انظر وليم بركلى: شرح بشارة يوحنا جـ١ ص ١٩ - ٢٠.

ومتكاملة. فقد بدأ يوحنا بالقول بأزلية الكلمة[١٨] التي كانت في البدء – أي في بداية الوجود – والبدء هنا يجب أن يفهم بالمعنى الميتافيزيقي، أما البدء الوارد في أول سفر التكوين فإنه يعني بداية المخلوقات الحادثة. وبذلك قرر يوحنا أزلية الكلمة أو أزلية المسيح الذي هو كلمة الله.

وإذا كان الله والكلمة مشتركين في الأزلية، فما هي العلاقة بينهما؟

يجيب يوحنا على ذلك إجابة مبهمة بقوله "كان الكلمة عند الله وكان الكلمة الله"[١٩] .، وهذا يعني أن الكلمة منفصلة عن الله كما يعني أنهما شئ واحد، وهذا هو ما عبر عنه علماء اللاهوت فيما بعد بالتمايز الأقنومي والاتحاد الجوهري بين الله والكلمة. إذ أن الكلمة هي صورة الفكر أو صورة الذات، ولذلك فإن الكلمة (اللوجوس) هي صورة الله، وإذا كانت علاقة صورة الموجود والموجود علاقة ذاتية[٢٠]، فإن الكلمة إذن هي وجود الله أو هي التي تعبر عن هذا الوجود، إنها كلمة غير محدودة ثابتة أزلية أبدية، وهي أقنوم قائم بذاته[٢١]، وهو أقنوم الابن، فالكلمة الذي هو المسيح هو ابن الله[٢٢]، والله هو أب لهذه الكلمة[٢٣] وكان من خصائص هذه العلاقة محبة الأب للابن وقربه منه[٢٤].

وكانت هذه المحبة سبب التضحية والفداء الذي قام به الابن[٢٥]، كما كانت هذه المحبة هي علة الولادة الأزلية للابن[٢٦]. والجدير بالملاحظة أن هذه

---

(١٨) انظر إنجيل يوحنا: ١/١، ٣٠، ٨/٢٥، ٥٦، ٥٨، ١٧/٥، ٢٤ ورؤيا يوحنا ١/١٧ – ١٨، ٢٢/١٢ – ١٣. ورسالة يوحنا الأولى ١/١.

(١٩) انجيل يوحنا ١/١.

(٢٠) د. هاني رزق: يسوع المسيح في ناسوته وألوهيته ص ١٨٧ (القاهرة ١٩٧١).

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٠٦ – ٢٠٧.

(٢٢) إنجيل يوحنا ١/٣٤، ٩/٣٥.

(٢٣) إنجيل يوجنا ٥/٤٣.

(٢٤) إنجيل يوحنا ١/١٨.

(٢٥) إنجيل يوحنا ١٠/١٥ – ١٨.

(٢٦) أحمد شلبي: مقارنة الأديان جـ٢ المسيحية "ص ١١٠ نقلا عن الأب بولس إلياس: يسوع المسيح ص ٢٦ – ٢٧.

التفرقة بين الأب والابن لم يقصد بها تفرقة فى المقام من حيث الزمن والجوهر، ولكن عبارة "ابن الله" ماهى إلا تعبير يكشف لنا عن المحبة السرية التى بين الابن (الكلمة أو المسيح) والأب (الله)، وهى محبة متبادلة، ويراد بها إظهار المسيح لنا أنه الشخص الوحيد الذى حاز رضا الله وأطاع[٢٧] وصاياه وقبل الموت لأنه تمم إرادة الله فى الفداء، كما يراد بها إظهار التشابه والتماثل فى الذات والجوهر[٢٨] والصفات (القدرة والإرادة) كما يتساويان فى المعرفة المتبادلة بينهما[٢٩].

وإذا كان الله فوق مستوى الإدراك البشرى، فإن الابن قد أعلن للبشرية حقيقة الله لأنه هو الذى يعرفه ويراه[٣٠]، إذ أنه أقرب الكائنات إليه، كما أن الكلمة توضح الفكر وتعلن ماهيته. إذن فكلمة الله، أو ابنه أو المسيح، هو إعلان الله للبشر[٣١]، إنها محور الصلة بين الله والعالم لألها لا تعلن فقط مشيئة الله بل إنها أيضا وسيط المخابرة بين الله والعالم فهى ليست إعلانا فقط عن ذات الله وأفعاله بل هى أيضا وسيلة الصعود إلى الله[٣٢]، فهى رسول الله إلى العالم[٣٣].

وبعد أن يشير يوحنا إلى هذه العلاقة السرية الأزلية بين الله والكلمة إشارة سريعة ومبهمة، ينتقل إلى الحديث عن وظائف الكلمة، فيقول: "كل شئ به كان وبغيره لم يكن شئ مما كان[٣٤]، ومعنى ذلك أن الكلمة هى علة خلق الكائنات" وقد

---

(٢٧) إنجيل يوحنا ٥/٣٠ وشرح بشارة يوحنا لوليم بركلى جـ١، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢٨) انظر إنجيل يوحنا ١٠/٣٠ ووليم بركلى جـ١ ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢٩) هانى رزق: يسوع المسيح ص ١٧٤ وما بعدها.

(٣٠) إنجيل يوحنا ١/١٨.

(٣١) وليم بركلى جـ١ ص ٢٠٧، جـ٢ ص ٣٢٥.

(٣٢) إنجيل يوحنا ١٤/٦.

(٣٣) إنجيل يوحنا ٨/٤٢.

(٣٤) إنجيل يوحنا ١/٣.

فسر ذلك بأن الله حينما خلق الوجود لم يعتمد على مادة لتشكيله بل قال "كن" فكان[٣٥] فالكلمة كانت هى الوسيلة لتتميم مقاصد الله الأزلية، إلا أن الكلمة لم تكن إلها بل كانت شريكا مع الله فى عملية الخلق[٣٦]. ولكننى أعتقد أن يوحنا قد استعار وجهة النظر الرواقية فى اللوجوس باعتباره علة كونية، إذ يقول "فيه كانت الحياة"[٣٧] أى أنه كان بمثابة العقل الجرثومى الذى يحوى بذور الكائنات وبعد الخلق أو حينما تحول هذا الكون من الوجود. بالقوة إلى الوجود بالفعل، انتشرت هذه البذور فى جميع أنحاء الكون، وقد تم ذلك بواسطة الكلمة باعتبارها قوة فعالة ذات حياة ذاتية.

وبالإضافة إلى هذا المعنى الفيزيقى للحياة، فإن يوحنا كان يقصد أيضا معنى أخلاقيا: إنها الحياة الروحية، حياة الإيمان والطاعة والمحبة والاتحاد بالله[٣٨]. أو ربما قصد بها الخلود أى النعيم الأخروى[٣٩] ثوابا للإيمان بالمسيح أو الكلمة المتجسدة. ومما يؤكد هذا المفهوم الروحانى قول يوحنا "والحياة كانت نور الناس[٤٠]، فالنور هنا قد تكون مصدر ناطقية الإنسان[٤١]، أو مرشده إلى الطريق القويم، أو يكون هو نور الإيمان الذى يقذف فى القلب. وقد يؤدى بنا هذا الفهم إلى القول بأن ثمة لمحات غنوصية فى نظرية الكلمة لدى يوحنا، ومما يؤيد ذلك تفرقته بين النور والظلمة إذ تعتبر أن الله هو نور محض وأن الظلام هو الخطية[٤٢].

---

(٣٥) وليم بركلى شرح بشارة يوحنا جـ١ ص ٥٦.

(٣٦) متى هنرى: تفسير يوحنا جـ١ ص ١٢.

(٣٧) إنجيل يوحنا ١ /٤.

(٣٨) وليم بركلى: شرح بشارة يوحنا جـ١ ص ٣٤٨.

(٣٩) إنجيل يوحنا ٥/ ٢٤.

(٤٠) إنجيل يوحنا ١ /٤.

(٤١) متى هنرى: تفسير إنجيل يوحنا جـ١ ص ١٤.

(٤٢) انظر: الأنبا إثناسيوس:تفسير إنجيل يوحنا ص ١١٤.

وأيا ماكان الأمر، فإن يوحنا قد نجح حتى الآن فى أن يوحد بين اللوجوس اليونانى والحكمة اليهودية، وكان عليه أن يتقدم خطوة أخرى لكى يوحد بين ذلك وبين المسيا(٤٣) اليهودى والإله المخلص(٤٤) لدى الوثنيين، فقال إن "الكلمة صار جسدا"(٤٥) وذلك لكى تحقق الكلمة وظيفتها الأساسية وهى إنقاذ البشرية أو تخليصها من نير الخطيئة الأزلية ولإعطاء البشر النموذج الأعلى للإنسان الكامل المعصوم من الخطيئة الذى يدين كل إنسان بحسب أعماله لتكون الدينونة عادلة إذ كما سلك هو ينبغى أن يسلك البشر(٤٦). وهكذا يكون تجسد الكلمة أو اللوجوس الإلهى الخالد هو الفكرة الرئيسة فى نظرية يوحنا عن الكلمة.

ولذلك أصبحت نظرية الكلمة هى محور العقيدة المسيحية، ولكنها كانت حتى ذلك الحين فى دور العاطفة، ثم كان على العقل أن يبدأ دوره بأن يحاول أن يخلع عن هذه النظرية صبغة المكانية وعن هذا الدين طابع المحدودية ويرى فيه مذهبا عاما يشمل الإنسانية جمعاء محاولا تأويل ماغمض من الأصول والوقوف فى وجه المناوئين، وبناء على ذلك نستطيع أن نؤكد الرأى الذى مؤداه أن نظرية الكلمة التى لعبت دورا رئيسا فى المحاولات الأولى لآباء الكنيسة لتثبيت عقيدة التثليث لم تكن إلى حد ما متطورة عن الإنجيل الرابع بل كانت مبنية على استيراد أفكار ومصطلحات الفلسفة الشائعة(٤٧). وإن كان ذلك لشرح وتوضيح ما جاء به الكتاب المقدس.

---

(٤٣) إنجيل يوحنا ٢٦/٤ حيث يعترف يسوع أنه المسيا الحقيقى.

(٤٤) يسمى يسوع "حمل الله" إنجيل يوحنا ٢٩/١ ومعلوم أن لقب يسوع الذى يطلق على الكلمة المتجسدة يعنى "يهوه - إله اليهود - يخلص "انظر وليم بركلى شرح بشارة يوحنا جـ١ ص ٢٥٣.

(٤٥) إنجيل يوحنا ١٤/١.

(٤٦) د. هانى رزق: يسوع المسيح ص ١٥٨.

(47) The Encyclopedia Britannica, art. "Logos".

ففي مطلع القرن الميلادى الثانى كان "المحامون عن الدين" يهدفون إلى جعل ألوهية المسيح مقبولة عقليا باعتبار أنه خالق العالم، وأن المسيحية هى امتداد للفلسفات السابقة، فكانوا يعتبرون أن المسيح باعتباره الكلمة الأزلى هو إعلان الأب إلى البشر وموضوع إعلان العهد القديم عن الله، وهو العقل الذى يتقاسمه الجنس البشرى برمته، ولذلك فإن سقراط والآخرين الذين عاشوا بالعقل قبل المسيح يمكن اعتبارهم من وجهة نظر هؤلاء المحامين عن الدين أنهم كانوا مسيحيين قبل المسيح، وهو – أى المسيح أو الكلمة – الإرادة والكلمات الإلهية التى بها تصاغ الكلمات[48].

ولقد كان جوستين (١٠٣ – ١٦٧م) هو أول الآباء الذين تعرضوا لهذه الفكرة فى عمق. فهو يرى أن المسيح كلمة الله ينير العقول البشرية منذ البدء فأخصبت بذور منه واهتدت إلى بعض الحقائق، فكل ما قاله الفلاسفة والمشرعون إنما بلغوا إليه بتأثير جزئى من اللوجوس، ولما كانوا لم يعرفوا اللوجوس بأكمله فقد أخطأوا أحيانا، لأن نور الكلمة وإن كان قد ألقى فى الإنسان منذ قديم الزمان إلا أنه كان ضئيلا لأن النور الكامل لم يظهر إلا بتجسد الكلمة فى المسيح، فكل ما قيل من حق على مر التاريخ فهو ملك المسيحيين أو هو جزء من المسيحية. وعلى هذا فإن كل إنسان مقيد بضميره ولو لم يبلغ الوحى إليه، لأن الكلمة تلقى نورها على الإنسان لمجرد ولادته سواء كان ذلك بعد المسيحية أو قبلها. ولما كان المسيح هو المولود الأزلى عند الله وأنه كلمته الذى يشارك فيه الناس جميعا، فإن الذين عاشوا حسب اللوجوس مسيحيين حتى ولو كانوا قد اعتبروا ملحدين[49].

فالكلمة عند جوستين هى أصل الرسالات الموحاة عبر التاريخ التى جاءت لليهود، بالإضافة إلى أنها تثمر بذور الحقيقة والفضيلة بين مشاهير الوثنيين، إذ أنه

---

[48] The Encyclopedia Britannice, art. "Logos".

[49] انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦٥ و د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى ص ٩. وكذلك

Erdmanm: A History of Philosphy, V, I., P. 256.

تعزى إلى الكلمة - غير المتجسدة - كل الأفكار والفنون، وهكذا اعتبر أعلام الفكر والفن اليونانى مسيحيين قبل المسيح ويبدو أن جوستين هنا كان يريد إثبات أن المسيحية هى الفلسفة الكاملة أما المذاهب الفلسفية الأخرى فإنها تحتوى فقط على جزء من الحقيقة الكلية التى تتمثل كاملة فى المسيحية(٥٠).

ثم يشير جوستين إلى الوظيفة الكوزمولوجية للكلمة/ فيرى أنه - أى الكلمة أو اللوجوس - "فيه عمل العالم"(٥١) متابعا بذلك أفلاطون والرواقيين فى فكرتهما عن الخلق.

ويحدد جوستين علاقة اللوجوس (أو المسيح) بالله، فيرى أنه كان عند الله باعتباره العقل الأول أو "حكمة الجوهر الإلهى". وقد انفصل عن الأب مولودا بالإرادة الإلهية قبل كل الخلائق، وهذه هى الولادة الأولى الوحيدة لله(٥٢) وهى تشبه البريق المنبثق عن النار(٥٣)، فالله قد أنتج من طبيعته قوة عاقلة هى أداته فى الخلق، إنها عقل جرثومى فيه وجدت كل الكائنات ونثرت البذور الإلهية التى إذا وجدت فى إنسان بكثرة آمن بالمسيح. وهذا العقل الذى كان فى البداية غير مادى فى حضن الأب أصبح إنسانا فى يسوع إذ أرسله الله كلمة منطوقة(٥٤).

هكذا استعمل جوستين مصطلح "لوجوس" تطبيقا لوجود المسيح الأزلى فى حاستين إلهيتين: العقل والكلمة الخالقة(٥٥). وإن كنت أعتقد أن فكرة اللوجوس الرواقى هى التى سيطرت على الرجل، فإن هناك من يخالف ذلك باعتبار أن اللوجوس الرواقى مبدأ مادى منبث فى العالم متحد به بينما هو عند جوستين كموجود روحى مفارق للعالم مسيطر عليه تجسد لتحرير البشر من نير الخطيئة(٥٦).

---

(٥٠) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى ص ٨.

(٥١) ، (٥٢) انظر:

A Religions Encyclopedia, art. "Logos".

(53) The Encyclopedia Britannica, art. "Logos".

(54) The Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos".

(55) A Religious Encyclopedia, art. "Logos".

(٥٦) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

وقد سار معظم المحامين عن الدين المسيحي في نفس هذا الطريق منهجا وموضوعا وغاية. فنجد مثلا أثيناغوراس (ت ١٧٩م) يقول إن: "ابن الله هو كلمة الأب فكرا وعملا، لأن كل ما خلق كان اعتمادا عليه، ومن خلاله، لأن الأب والابن واحد. ولما كان الابن في الأب والأب في الابن، بالجودة والروح القوى، فإن ابن الله هو عقل وكلمة الأب[٥٧] وهنا نرى أن أثيناغوراس قد أخذ لفظ "لوجوس" على وجهين: على أنه العقل الكامن في الله وعلى أنه كلمة الله الخالقة[٥٨] وكذلك ثيوفيلوس (ت١٨٠م) الذي استعار المصطلح الرواقي "العقل الكامن" للدلالة على أن المسيح كان موجودا أزليا عند الله قبل الخلق، وهو مولود لكي يحقق إرادة الله في الخلق[٥٩]. وأيضا هيبولينوس (١٧٠ – ٢٣٥م) يرى أن اللوجوس قد أنتج من طبيعة الله باعتباره العقل الإلهي الذي يظهر في العالم كابن الله أو مثال العالم الحالي في الله[٦٠].

إلا أن كليمنت السكندري (١٥٠ – ٢١٧م) الذي يعد فيلسوف المسيحية الأول، وإن كان لا يعد من المحامين عن الدين، فإنه قد تناول فكرة الكلمة من المنطلق نفسه الذي بدأ منه هؤلاء المحامون وبخاصة جوستين. فهو يقول "إنّ المرشد السماوي (اللوجوس) يسمى المنادي حين يدعو الناس إلى النجاة، ويسمى المؤدب حين يعالج النفس ويهذبها، ويسمى المعلم حين يلقنها الوحي، وهذه هي الطريقة المثلى التي يتبعها اللوجوس إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرحلة بعد أخرى"، كما يقول "إن كلمة الله المقولة منذ البدء رنت في الأسماع حديثا باتخاذها اسما جديدا هو اسم المسيح"[٦١].

---

(٥٧) الأنبا إثناسيوس: تفسير إنجيل يوحنا ص ٢٦.

(58) A Religious Encyclopedia, art. "Logos".

(59) The Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos".

(60) A Religious Encyclopedia, art. "Logos".

(٦١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٠.

وبذلك يمكن القول بأن الحقيقة العظمى التى كان كليمنت من أوائل دعاتها – فى المسيحية – والتى تفنن فى إظهارها على جملة طرق وأساليب، هى أن الدين المسيحى وارث الماضى وترجمان المستقبل، وأنه ليس ببناء غريب فى تاريخ الكون أو مناقض للحوادث والأنباء السابقة، بل هو اتمام كل إعلان أو وحى أو نبوة حدثت، وتفسير وإيضاح لكل كتاب أنزل ولكل قول أو مبدأ نطقت به أفواه العلماء والحكماء وأرباب العقول الثاقبة سواء كانوا من اليهود أو من الأمم الأخرى ولإثبات هذه الحقيقة نرى كليمنت يستعين بكل المصادر الدينية وغير الدينية التى تقع عليها يده[٦٢].

وطبقا لذلك فإنه يمكن القول بأن تاريخ خلاص الإنسان لدى كليمنت هو تعليم الجنس البشرى بالعلم الالهى. ولما كان اللوجوس هو المعلم الإلهى لدى كليمنت، فإنه كان حاضرا دائما فى العالم، إذ تكلم من خلال موسى وغيره من الأنبياء وفلاسفة اليونان الذين اقتربوا من الحقيقة والذين يعتبرون – طبقا لذلك – مسيحيون قبل المسيح[٦٣]. وبالإضافة إلى ذلك فإن الكلمة أو اللوجوس هو الذى بفضله ينكشف المجهول الإلهى لعقلنا، وهو أساس الحياة الأخلاقية ومصدر الإلزام الخلقى لأن معيار السلوك الأخلاقى هو اتباع أحكامه[٦٤]، ويفسر كليمنت اقتراب البعض من المعرفة الحقة بالله ومعرفة قوانين الأخلاق بأن فى كل إنسان قوة طبيعية مشاركة فى الكلمة الإلهية(٦٥)، وهذه بدون شك فكرة رواقية. وبذلك كانت الكلمة عند كليمنت هى القوة العاقلة الأزلية المدبرة للعالم السابق وجودها على وجود المسيح إذ كانت فى العالم قبل تجسدها فى الصورة الناسوتية. وهى مصدر الحياة

---

(٦٢) انظر أ. ل. بتشر: تاريخ الأمة القبطية وكنيستها جـ١ ص ٦٣ (القاهرة ١٩٠٠).

وانظر كذلك: أبريس حبيب المصرى: قصة الكنيسة القبطية جـ١ ص ٢٢ (القاهرة ١٩٧٨).

(63) The Encyclopedia of Philosophy, art. "Logos".

(٦٤) ، (٦٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٣.

والوجود فى الكون كما أنها مصدر العلم والوحى للإنسان. وحينما جاء المسيح إلى العالم فى ملئ الزمان كان قد أعد لمجيئه عن طريق نبوات العهد القديم وحكمة اليونان، ولذا لا يعد العهد القديم هو وحده التمهيد للمسيحية بل إن الفلسفة اليونانية كانت أيضا كذلك[٦٦].

وهكذا حاول كليمنت أن يعمق فكر المحامين عن الدين عن طريق جمعه بين الدين والفلسفة. الا أننا نلاحظ أن فكرة الكلمة فى هذا العهد كانت تنطلق من اعتبار أن المسيح ذو مظهر كونى، أكثر منه إعلان عن الأب أو مخلص العالم، كما لو كان صفة الله أو وظيفته أو فكرة فى عقله[٦٧] ظهرت وتشخصت فقط فى وجود ظاهر من أجل خلق العالم وتدبيره.

هذا، ويمكن القول بأنه قد انبثق عن نظرية الكلمة كما عرضناها لدى المحامين عن الدين، بما فيهم كليمنت، ثلاثة مواقف: أبستمولوجى ولاهوتى وسيكلوجى.

أما عن الموقف الأبستمولوجى، فإنه فى القرن الثالث الميلادى قد تطورت فكرة جوستين وكليمنت عن الكلمة كأساس للعلم والوحى باعتبارها ناثرة بذور الحقيقة فى العقول، فقال البعض أن قسما من الطبيعة الإلهية توزع فى كل النفوس الإنسانية، أو أن العقل الذى فينا بزوغه من الله ذاته ويتضمن العناصر أو المبادئ الأصلية لكل الحقائق الإنسانية والإلهية ولا يستطيع البشر باجتهادهم أن يهيجوا فيهم هذه الشرارة الإلهية، بل الصمت والوحدة وإماتة الجسد هى التى تهيج هذه الكلمة الداخلية (اللوجوس أو العقل) فتظهر قواها المكنونة وترشد الناس إلى الحقيقة[٦٨].

---

(٦٦) انظر :

The Encyclopedia of philosophy, art. "Logos".

وكذلك The Encyclopedia of Religion and Ethics, art. "Logos".

(67) The Encyclopedia Britannica, art. "Logos".

(٦٨) موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٠٣ - ١٠٤.

وبعد ذلك يتناول أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م) هذه الفكرة أثناء بحثه في نظرية المعرفة فيرى أن الحقائق الموجودة فى النفس هى فيض من النور الأول أو اللوجوس أو كلمة الله،[٦٩] لأنها الحقيقة الثابتة التى هى جماع كل الحقائق والتى هى فكر الله ونموذج العالم[٧٠].

وبذلك يمكن إزالة التناقض بين العقل والإيمان لأن مصدرهما واحد وهو الكلمة الإلهية. ولعل أوغسطين كان يرمى من وراء ذلك إلى إثبات أن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية إذ يرى أن الفلسفة هى محبة الحكمة والحكمة هى الكلمة والكلمة قد تجسدت فى صورة المسيح، وهذه الكلمة هى الحياة والحياة هى النور والنور لم يأت تبعا لهذا إلا مع المسيح والمسيحية. فمحبة الحكمة هى محبة النور أو الكلمة، أى محبة المسيح والمسيحية. وعلى ذلك فالفلسفة الحقيقية هى المسيحية[٧١].

أما من الناحية اللاهوتية، فإن نظرة المحامين عن الدين إلى الكلمة كما لو أنها صفة الله، قد أدت إلى البحث فى علاقة الكلمة بالله، فقال فريق أن لا يكون ثمة تمييز بينهما جوهريا أو أقنوميا، لأن الأقانيم ليست إلا وجوها عليها نتصور الله من خلال أفعاله.

وتبعا لذلك يكون الأب هو الذى تألم فى صورة الابن عند موت المسيح على الصليب، وأن المسيح لم يكن له قبل ولادته من العذراء لاهوت متميز عن الأب[٧٢] ثم جاء سابليوس فنظم هذا المذهب تنظيما دقيقا، وقال إن الكلمة هى قوة إلهية أو جزء من الطبيعة الإلهية وهى التى اتحدت مع الإنسان يسوع[٧٣].فالكلمة عند سابليوس هى القوة الآلهة أو العقل الإلهى الحال فى الله منذ الأزل، وهى

---

(٦٩) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى ص ٢٥.

(70) Erdmann, A History of philosophy, Vol. I, P. 272 - 275.

(٧١) د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى ص ٢-٣.

(٧٢) انظر موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ٨٤، ١١٨ - ١٢٠.

(٧٣) المرجع السابق ص ١١٩ وكذلك زكى شنودة: تاريخ الأقباط جـ١ ص ١٤٦ (القاهرة ١٩٦٨).

ليست ذات شخصية مستقلة سابقة على الإعلان التاريخي في المسيح، لأن الأقانيم الثلاثة في نظره ليست إلا تعبيرات مختلفة لشخصية واحدة[٧٤] وقد تجلت هذه الفكرة بوضوح أكثر لدى بولس السميساطي الذي رأى أن الله جوهر واحد وأقنوم واحد له ثلاثة أسماء، وأن الكلمة التي هي أحد أسمائه وجدت في الله منذ الأزل باعتبارها عقلا إلهيا، وقد نزلت إلى المسيح عند معموديته واتحدت به[٧٥] فهو هنا - كما يبدو يميز بين الكلمة التي في الله والكلمة التي صدرت عنه.

والجدير بالذكر أن بعض الباحثين يعتبرون أن هذه الفكرة، أي إبطال وجود تمييز بين الأقانيم الإلهية هي نتيجة غير مباشرة لآراء أوريجين (١٨٥ -٢٥٤م) الذي كان يرى أن الابن في الله كالعقل في الإنسان[٧٦]. إلا أننا في نفس الوقت يمكننا أن نلتمس لدى أوريجين نفسه الموقف المعارض تماما.

فلقد اعتبر المحامون عن الدين الكلمة هي محور الصلة بين الله والعالم باعتبارها عقل الله، ويمكن أن يؤدي بهم هذا القول إلى اعتبار الكلمة خاضعة لله[٧٧] وفي مرتبة أو في منه. إلا أن أوريجين قد سار خطوة أبعد في تأكيد هذه الفكرة وتعميقها في ضوء منهجه التوفيقي بين العقل والنقل، منطلقا من بعض نصوص الكتاب المقدس التي تؤكد أن الأب أعظم من الابن[٧٨] فميز بين الله والكلمة باعتبارهما علة ومعلولا أو خالقا ومخلوقا[٧٩]. وهذا لا يتنافى مع قول أوريجين بأزلية

---

[٧٤] انظر إيريس حبيب المصري: قصة الكنيسة القبطية جـ١ ص ٩٣.

[٧٥] انظر: موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٢٠ وزكي شنودة: تاريخ الأقباط جـ١ ص ١٤٨ وإيريس حبيب المصري: قصة الكنيسة القبطية جـ١ ص ٩٩.

[٧٦] انظر: موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٦٧.

(77) The Encyclopedia, Britannica, art. "Logos".

[٧٨] انظر إنجيل يوحنا ١٤/٢٨.

(79) The Encyclopedia Britannica, art. "Logos".

الابن. لانه من ناحية كان يرى أن الكلمة هى المبدأ الذى خلقت فيه الكائنات منذ الأزل. ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن العدالة الإلهية قد اقتضت أن يخلق الله الارواح منذ الأزل متساوية كاملة ولكن روحا واحدة هى التى انتفعت خير انتفاع بهذا الكمال فاتحدت بالله واستحقت أن تصير نفس المسيح وأن تعصم من كل زلة[81].

لذلك فإذا كان الكتاب المقدس يطابق بين المسيح الذى هو ابن الله والكلمة التى هى الأقنوم الثانى، فإننا إذن نستطيع أن نقول إن الكلمة أو الأقنوم الثانى فى وجوده الشخصى الأزلى كان لدى أوريجين أو فى من الأب، وكان فى نفس الوقت هو العقل الذى ينظم العالم ويخضع للأب[82]، لأنه يعتبر مثل العقل الأول الأفلوطينى الذى يلى الواحد فى المرتبة.

ويبدو أن رأى أوريجين هذا[83] قد أثر فى بعض المسيحيين فقالوا بتمايز الأقانيم بالذات والجوهر، ظنامنهم أنهم مازالوا محافظين على عقيدة التوحيد. إذ لجأوا إلى القول بوجود نوع من المرتبة بين الأقانيم: فالأب أولا ثم الابن ثم الروح القدس.

---

(80)، (81) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٧.

(82) انظر ول ديورانت: قصة الحضارة جـ١١ ص ٣١١ وكذلك

The Encyclopedia of philosophy, art. "Logos".

(83) يقال إن بعض تلاميذ أوريجين قد أساءوا فهم آرائه ونسبوا إليه ما لم يصدر عنه ولا سيما حين ظهرت الأريوسية وأدعت أنها من وحى تعاليمه (زكى شنودة) تاريخ الأقباط جـ١ ص ١٢٥) وانظر إيريس المصرى: قصة الكنيسة القبطية جـ١ ص ٧٥ حيث تورد أقوالا تؤيد أرثوذكية أوريجين الذى يقول بأزلية الابن الذى هو صورة الله وبهاء مجده.

كما قالوا بالتمييز[84] بين المسيح إنسانا والمسيح إلها. إلا أن هذا التأثير كان أكثر وضوحا لدى أريوس (٢٥٦ - ٣٣٦م)، الذى عمق فكرة أفضلية الله عن الكلمة، منطلقا من إيمانه بوحدانية الله وكماله الأزلى فى رده على سابليوس من جهة وعلى القديس إسكندر (أسقف الإسكندرية حينذاك) الذى اعتقد أن الابن مساو للأب فى الجوهر[85] وفى الوجود الأزلى من جهة أخرى. فقال: "إن الله واحد فرد غير مولود لا يشاركه شيئ فى ذاته تعالى فكل ما كان خارجا عن الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شئ بإرادة الله ومشيئته. أما الكلمة فهو وسيط بين الله والعالم، كان ولم يكن زمان، ولكنه غير أزلى ولا قديم، بل كانت مدة لم يكن فيها الكلمة موجودا، فالكلمة مخلوق بل إنه مصنوع، وإذا قيل إنه مولود فبمعنى أن الله تبناه. ويؤدى ذلك إلى أن الكلمة غير معصوم طبعا، ولكن استقامته حفظته من كل خطأ وزلل. فهو دون الله مقاما، ولو كان معجزة الأكوان خلقا، بلغ من الكمال ما يستحيل معه خلق شئ أكمل منه رتبة وحالا"[86] فأريوس إذ يؤكد وحدانية الله فإن يقرر أن الابن أو الكلمة ليس مساويا لله لا فى الأزلية ولا فى الذات والجوهر، فهو من ناحية يؤكد أنه وجد زمان لم يوجد فيه الابن، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه صنع من العدم بمشيئة الله وإرادته، ولا يقدح فى ذلك أن أريوس قد أشار إلى الوظيفة الكونية للكلمة[87] إذ يعتبرها الآلة التى استعملها الأب فى خلق العالم[88].

---

(٨٤) الأب قنواتى وجارديه: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية (الترجمة العربية) جـ٢ ص ٢٨٥.

(٨٥) موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٦٨.

(٨٦) انظر فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جـ٢ ص ٢٨٧، وكذلك علم اللاهوت ص ٢٩٢ وموزهيم: تاريخ الكنيسة ص ١٦٩. وكذلك زكى شنودة: تاريخ الأقباط جـ١ ص ١٥٠ - ١٥٩.

(87) The Encyclopedia Britannica, art. "Logos"

(٨٨) موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٦٨.

أضف إلى ذلك أن أريوس قد اصطنع التفسير المجازى لبعض آيات الكتاب المقدس لتأكيد رأيه[٨٩]، فضلا عن أنه يعتقد أن لفظة "الكلمة" قد يراد بها قوة أو صفة الله كما يراد بها ذات وهى الابن. فعلى المعنى الأول تكون لازمة للاهوت ضرورة وطبعا لأنها تعتبر من صفات الكمال الإلهى، وعلى المعنى الثانى فإنها لا تكون كذلك لأن الله باختياره عمل هذه الذات لتكون آلة بيده فى خلق العالم[٩٠] ويبدو أن هذه كانت إشارة غير واضحة إلى التفرقة بين الكلمة الداخلية والكلمة الخارجية، تلك الإشارة التى وجدناها لدى بولس السميساطى فى محاولته التلطيفية من الفكرة السابلية. الأمر الذى دعا البعض إلى الاعتقاد بأن أريوس قد اتبع آراء بولس السميساطى[٩١]. إلا أننا نلاحظ أن هذا الأخير لم يشخص الكلمة الخارجية كما فعل أريوس بل جعلها مجرد قوة معنوية لا تعبر إلا عن علاقة وهمية بين الأب والابن.

وأيا ماكان الأمر، فإن الاعتقاد الأرثوذكسى قد رفض آراء أريوس كما رفض آراء سابليوس وأتباعه، ولذلك عقد مجمع نيقية سنة ٣٢٥ لتحديد الاعتقاد الأرثوذكسى، وقرر ضرورة الإيمان بأن يسوع المسيح ابن الله مولود من الأب أى من جوهر الأب، وأنه مولود غير مخلوق مساو للأب فى الجوهر، الذى كان به كل شئ. ثم شجب هذا المجمع آراء الذين يقولون أنه كان زمان لم يوجد فيه ابن الله وأنه لم يكن له وجود قبل ولادته وأنه خلق من العدم أو من مادة أخرى أو جوهر آخر أو أنه قابل للتغيير[٩٢].

ويبدو أن هذا المجمع لم يقض على آراء أريوس تماما، إذ ظل البعض محافظا على آرائه، التى اعتقدت أن المساواة بين الأب والابن فى الجوهر لم تكن

---

[٨٩] انظر أمثلة لاستخدام أريوس لآيات من الكتاب المقدس فى محاوراته فى: زكى شنودة جـ١ ص ١٥٥ – ١٥٧.

[٩٠] موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٧٦ هامش رقم١.

[٩١] فلسفة الفكر الدينى عند الإسلام والمسيحية جـ٢ ص ٢٨٦.

[٩٢] انظر نص قانون الإيمان النيقاوى فى علم اللاهوت ص ٢٩٩ – ٣٠٠.

بالطبيعة بل بالنعمة فقط[٩٣]، أو بتحديد أكثر، اعتقدوا أن ثمة تشابها بينهما فى الذات والجوهر وليس تساويا. إلا أن هذا الفريق تحول بعد ذلك إلى القول بالتشابه فقط[٩٤] دون أن يكون فى الذات والجوهر بل يكون فى القدرة والمشيئة. ثم جاءت طائفة ثالثة نفت التشابه أيا كان بل نفت أن يكون المسيح هو كلمة الله[٩٥].

ويبدو أن الذى أحدث هذا الاضطراب فى المذهب الأريوسى، فضلا عن القرارات النيقاوية، هو أن معظم الأساقفة الذين وافقوا على القانون النيقاوى أخذوا يدافعون عن المعتقد الأرثوذكسى. وكان فى طليعة هؤلاء القديس إثناسيوس (٢٩٥ - ٣٧٣م) الذى تدين له الكنيسة بالفضل فى دحض مذهب أريوس، إذ أنه قرر أن اللوجوس هو الابن الأزلى الذى له نفس طبيعة الله وأن وجوده كان ملازما لوجود الله، ولم يكن ناتجا عن إرادة الله لأنه ليس مخلوقا، وقد خلق العالم من خلاله لا باعتباره آلة أو فى من الله أو باعتباره الدميورج الأفلاطونى أو باعتباره وسيطا بين الله والعالم، بل باعتباره ابن الله الأزلى المساوى له فى الجوهر والقدرة[٩٦].

وربما يكون الهجوم العنيف الذى ووجه به مذهب أريوس قد أدى إلى إحياء آراء سابليوس وأتباعه لدى البعض، الذين رفضوا فى نفس الوقت الإشارة إلى سابليوس وإن كان مذهبهم لا يؤيد ذلك. إذ اعتبروا الكلمة بزوغا أو إشعاعا من الطبيعة الإلهية سيرجع إلى الاتحاد بها بعد تأدية مهمته، فالكلمة هنا ليست جوهرا ولا أقنوما مولودا من الأب الذى صنع العالم، بل هى قوة الله العاقلة أو فهمه الذى يدرك مقاصده، التى حلت فى المسيح بعد (أو عند) ولادته[٩٧]. ولكن الاثوذكسيين قد استطاعوا التغلب على كلا الموقفين: موقف أريوس وسابليوس وأتباعهما. وانتهى الجدال فى علاقة الكلمة بالله بتقرير الوحدة الجوهرية والتمايز الأقنومى بينهما.

---

(٩٣) موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٧٧.

(٩٤) فلسفة الفكر الدينى جـ٢، ص ٢٨٨ وانظر أيضا علم اللاهوت ص ٢٩٣.

(٩٥) فلسفة الفكر الدينى جـ٢، ص ٢٨٨.

(96) **Erdmann: A History of philosophy, Vol. I, P. 266.**

(٩٧) انظر موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٨٠.

أما الموقف السيكلوجى الذى انبثق عن نظرية المحامين عن الدين فى الكلمة، فإنه قد نتج عن اعتبار العقل الإنسانى قبسا من نور الكلمة الأزلى. الأمر الذى أثار الجدال حول طبيعة المسيح الذى اعتبره الوحى المدون والسنة المأثورة إنسانا حقيقيا وإلها حقيقيا، أو الكلمة المتجسد. ويبدو أن الذى أثار هذا الموقف هو الفكرة اليونانية التى كانت سائدة والتى تسلم بأن الإنسان له نفس حيوانية يتناظر بها مع سائر ذوات الحس وبالإضافة إلى ذلك فإن له روحا أو نفسا ناطقة أو عقلا وهى التى جعلها الإسكندر الأفروديسى (من أعلام القرن الثالث الميلادى) فيضا من العقل الفعال أو الروح الخالقة أو الكلمة.

ولما كان المسيحيون يعتقدون أن الكلمة الخالدة (أو الروح الخالقة التى فاضت منها الروح الإنسانية أو النفس الناطقة) كانت موجودة فى المسيح، فقد ثار الجدال حول ماهية العلاقة بين الكلمة وفيضها حينما تجتمعان فى جسد واحد.

وكان أبولينارس (٣١٠ - ٣٩٠م) هو أول من أدلى بدلوه فى هذا الجدال. فذهب إلى أن المسيح بشر ذو نفس حيوانية ولكن الكلمة قد نابت مناب النفس الناطقة - حيث استغرقتها أو امتزجت بها - التى كانت عديمة الإدراك. فالكلمة كانت كافية لإتمام كل الأعمال العقلية الاختيارية التى عملها المسيح. ذلك فضلا عن أن النفس الناطقة أو العاقلة فى الإنسان هى مركز كل الأعمال الشريرة، أضف إلى ذلك أن هذه النفس العاقلة قابلة للتغيرات الأدبية. ولهذا لو كان للمسيح نفس إنسانية عاقلة لما أمكن أن تكون له طبيعة غير متغيرة أى طبيعة إنسانية عديمة الخطأ[٩٨].

وطبقا لذلك، فإنه يستنتج أن أبولينارس قد اعتقد أن الطبيعة الإلهية قد امتزجت بالطبيعة الإنسانية واحتملت معها الآلام والموت[٩٩]، إلا أنها - بداهة - لم

---

[٩٨] انظر فلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص ٢٩٠ وموزهيم: تاريخ الكنيسة ص ١٧٩ وهامش ١ ص ١٨٠.

[٩٩] موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية ص ١٨٠.

تفنى بفناء الجسد. ويبدو أن أبوليناريس كان يظن بذلك أنه يستطيع أن يثبت للمسيح وحدته الأقنومية وعصمته عن الخطيئة، وأن هذا هو خير تفسير لتجسد الكلمة الإلهية وصيرورتها بشرا، ردا على القول باثنينية الطبيعة فى المسيح الذى نشأ من التفسير الحرفى لنصوص الكتاب المقدس[١٠٠].

واستنادا إلى قول أبوليناريس بأن المسيح أقنوم واحد يجمع بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية جمعا لا يقبل الانفصام، فإن ألوهية المسيح تكون بذلك قد تأكدت، وأصبح ثمة يسوع ولأن يطلق البعض على مريم "أم الله" وذلك لاشتراك الطبيعتين الإنسانية والإلهية فى نفس الأسماء والصفات[١٠١].

ومن هذا المنطلق سارت الشيعة المعروفة بذوى الطبيعة الواحدة خطوات أبعد فى القول بأن المسيح أقنوما واحدا وطبيعة واحدة تكونت من امتزاج الطبيعتين الإنسانية والإلهية[١٠٢]. الأمر الذى أدى بالبعض إلى الاعتقاد بخلود الطبيعة الإنسانية للمسيح[١٠٣].

ويبدو أن أبوليناريس وموحدو الطبيعة كانوا يريدون إثبات ألوهية المسيح، مما أدى بهم إلى إهمال كمال الطبيعة الإنسانية فيه، الأمر الذى دفع بالنساطرة[١٠٤] إلى الرد عليهم. فقالوا بكمال ناسوتية المسيح بحيث يصبح الجسد والنفس الحيوانية

---

[١٠٠] انظر المرجع السابق جـ٢ ص ٢٩٧..

[١٠١] فلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص ٢٩٠ - ٢٩١.

[١٠٢] راجع فلسفة الفكر الدينى جـ٢، ص ٣١٦، وما بعدها وتاريخ الكنيسة المسيحية ص ٢١٥ وما بعدها.

[١٠٣] تاريخ الكنيسة المسيحية ص ٢٤٩ والجدير بالذكر أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية المصرية قد تبنت هذا الاتجاه وكان هذا هو سبب انفصالها عن الكنائس الأخرى (انظر زكى شنودة: تاريخ الأقباط جـ١ ص ١٦٤ - ١٦٥).

[١٠٤] راجع: تاريخ الكنيسة ٢١٣ وما بعدها وزكى نشودة وتاريخ الكنيسة جـ١ ص ١٦٠. وما بعدها حيث توجد ترجمة لنسطور زعيم هذه الطائفة.

والنفس الناطقة تامة بالضرورة فى ناسوت المسيح، ويكون الاتحاد بين النفس الناطقة والكلمة وهو حلول الكلمة فى الإطار الإنسانى دون طرح النفس الناطقة التى هى كمال الطبيعة الإنسانية حلولا دون امتزاج. فهو أشبه ما يكون باتحاد معنوى، لأن الكلمة ليست حاضرة بالذات والجوهر فى جسد المسيح بل بالأنس والرضوان (كحلول الروح القدس فى المؤمنين). أى أن الكلمة الإلهية قد تولت الطبيعة الإنسانية تولية شاملة. فكأن النساطرة كانوا يؤمنون بأن ثمة أقنومين كاملين وطبيعتين تامتين فى المسيح اتحدتا وكونتا شخصية معنوية واحدة وليس شخصا واحدا[١٠٥].

والجدير بالذكر أن المجمع العام الرابع (المنعقد سنة ٤٥١م)[١٠٦] قد عارض كلا من أبوليناريوس وكل من سار على مذهبه والنساطرة، قائلا إن المسيح أقنوم واحد ذو طبيعتين كاملتين متميزتين اتحدتا بغير امتزاج، أما كيفية هذا الاتحاد فإنه سر يعجز العقل عن إدراكه[١٠٧].

وأيا ما كان الأمر، فإنه إذا كانت فى المسيح طبيعتان متحدتان بدون امتزاج ويتألف منهما أقنوم واحد، وإذا كان المسيح كاملا فى إنسانيته وألوهيته، فإن نفسه تكون لها إرادة واختيار أو إمكانية ذلك، وأن هذه الإمكانية لم تفقد باتحادها مع الكلمة – أو الطبيعة الإلهية – بل كانت تفعل معها، فهل معنى ذلك أن ثمة إرادتين فعالتين فى المسيح: إرادة النفس الناطقة وإرادة الكلمة؟

وإذا كان ذلك كذلك، فما نسبة إحداهما إلى الأخرى؟ أو بتغيير فى العبارة: هل فعلت الإرادة الإنسانية أحيانا من تلقاء نفسها أو حركتها إلى ذلك دائما

---

(١٠٥) راجع فلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص ٣٠٣ وما بعدها وتاريخ الكنيسة ص ٢١٣ وما بعدها وعلم اللاهوت ص ٧٨٨.

(١٠٦) لم تعترف الكنيسة القبطية بهذا المجمع (زكى شنودة جـ١ ص ١٧٩).

(١٠٧) راجع تاريخ الكنيسة ص ٢١٨ وفلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص ٣٠٧ وما بعدها.

الكلمة أو الإرادة الإلهية؟ أجاب البعض بأن النفس الإنسانية فى إرادتها قد وافقت الكلمة دائما، فكانت لذلك مقدسة ومستقيمة دائما. بينما رأى فريق آخر أن النفس الناطقة أو الإرادة الإنسانية كانت إلهية فى تنفيذ إرادتها، وهذا هو أساس القول بالمشيئة الواحدة فى المسيح لأن عمل الآلة لا ينفصل عن عمل مستعملها أو عن مشيئته[١٠٨]. ولكن المجمع العام السادس (المنعقد سنة ٦٨٠م)[١٠٩] قد لعن كل من يقول بالمشيئة الواحدة وقرر أن الكلمة والنفس الناطقة تعملان بطريقة مشتركة وأنهما غير متضادتين[١١٠].

وبنهاية القرن السابع الميلادى تنتهى المجادلات اللاهوتية - أو تكاد - حول الفكرة الأساسية والجوهرية فى العقيدة المسيحية، ألا وهى فكرة الكلمة.

---

[١٠٨] راجع تاريخ الكنيسة المسيحية ص ٢٦٧ - ٢٧٠.

[١٠٩] انظر المرجع السابق ص ٢٥٩.

[١١٠] لم تعترف الكنيسة الأرثوذكسية القبطية بهذا المجمع.

تعقيب على الباب الأول

هكذا استعرضنا فيما سبق أهم الأصول التاريخية لنظرية الكلمة على المستويين الفلسفي والديني، وقد اقتصرنا في ذلك على تلك النظريات التي لاشك في أن مفكري الإسلام قد اطلعوا عليها، إما بطريق مباشر أو غير مباشر.

ومما لاشك فيه أن النظرية المسيحية في الكلمة كانت أكثر تلك النظريات تأثيرا في الفكر الإسلامي. وهذا التأثير قد يكون سلبيا يتمثل في معارضة هذه النظرية وقد يكون ايجابيا يتمثل في تأثيرها في بعض الأفكار الإسلامية، كما سنرى ذلك فيما يلي.

وترجع أهمية النظرية المسيحية في الكلمة، من ناحية أخرى، إلى أنها قد احتوت معظم عناصر النظريات المختلفة اليونانية أو اليهودية في الكلمة. أو على الأقل فإنها تعتبر تطورا لهذه النظريات. فإذا كانت الفلسفة اليونانية تعتبر أن اللوجوس هو القوة الكونية العاقلة التي تسيطر على الوجود باعتبارها مبدأ خلق العالم وتدبيره ومبدأ ناطقية الإنسان. وإذا كانت نظرية الكلمة قد ظهرت في اللاهوت اليهودي بأشكال مختلفة: فقد اعتبرت في العهد القديم هي مبدأ خلق العالم، أو هي كلمة الخلق التي نطق بها الله عندما أراد أن يخلق العالم. كما اعتبرت التوراة من حيث أنها الكلمة الإلهية الموحاة هي المظهر الخارجي للكلمة الإلهية. أما الكلمة في الرجوم فإنها تلك القوة الإلهية التي تمثل فاعلية الله في الكون.

وفي الترجمة السبعينية كانت الكلمة أو الحكمة الإلهية هي أشبه ما تكون باللوجوس اليوناني وأخيرا فإن نظرية فيلون في اللوجوس كانت مزيجا من كل تلك النظريات اليونانية واليهودية. أقول إذا كان ذلك كذلك، فإن النظرية المسيحية في الكلمة كادت أن تستوعب كل هذه الأشكال. فقد اعتبرت الكلمة في وجودها الأزلي أشبه ما تكون بالعقل الكوني، كما اعتبرت أن الأقنوم الثاني، أي الكلمة، هو

الذى يشير إلى الله فى حالة اتصاله بالعالم. إلا أن الأمر الهام الذى تميزت به النظرية المسيحية هو قولها بتجسد الكلمة فى شخص يسوع المسيح، وإن كان البعض يحاول توضيح هذه الفكرة استنادا إلى التفرقة الرواقية بين العقل الكامن والعقل الظاهر.

وأيا ما كان الأمر، فإن النظرية المسيحية فى الكلمة سواء كانت قد احتوت ما سبقها من نظريات فى الكلمة، أو استعانت بها فقط لمجرد توضيح نقاط معينة، فقد كانت هى المسلك الأساسى الذى من خلاله عرف المسلمون - بدرجات متفارقة - مختلف نظريات الكلمة سواء اليونانية أو اليهودية.

أما عن كيفية معرفة المسلمين لنظرية الكلمة المسيحية، فإن هذا أمر لا يحتاج إلى بيان لأن الاحتكاك الثقافى بين المسيحية والإسلام - وخاصة فى الشام والعراق - كان من الظواهر التاريخية التى بحثت بإسهاب فى مناسبات مختلفة.

الباب الثانى

الموقف الإسلامى الخالص

"نظريات متكلمى الإسلام"

"فى الكلام الإلهى"

تمهيـــــد:

مما لاشك فيه أن المسلمين قد اطلعوا على هذا التراث المتراكم الخاص بفكرة الكلمة على المستويين الفلسفي والديني: فقد عرفوا عن اليونان العقل الكلي (أو الكونى)(، وإن كانت معرفتهم بها عن طريق الترجمات المختلفة للفلسفة اليونانية التى تمت فى بداية العصر العباسى. كما عرفوا فكرة الكلمة فى اللاهوت اليهودى، وإن كانت معرفتهم بها غير واضحة لأنها لم تكن إلا عن طريق العلوم القبالية التى انتشرت فى العالم الاسلامى بطريقة غير معروفة تماما. ثم عرفوا - أخيرا - وبطريقة أكثر وضوحا فكرة المسيحيين عن الكلمة، ويبدو أنهم قد اطلعوا على المناقشات اللاهوتية المختلفة بصدد هذا الموضوع والتى لاشك أنها كانت تتضمن الكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية واللاهوتية اليهودية عن الكلمة.

ولكن، هل تعنى معرفة المسلمين بهذا التراث الضخم من الأفكار الغريبة عن الإسلام، أنهم قد تأثروا بها؟ إن الإجابة على هذا التساؤل ستتضح من خلال العرض التالى لفكرة الكلمة لدى مفكرى الإسلام.. إلا أنه ينبغى أن نبادر بالقول بأن ثمة موقفين أساسيين فى الفكر الإسلامى بصدد هذه النظرية: الموقف الأول هو موقف المتكلمين الذى لم يقبل هذه النظرية من الناحيتين الفلسفية والدينية، لأن فكرة الألوهية لدى اليونان تختلف تماما عنها لدى المسلمين، كما تتعارض فكرة ألوهية المسيح لدى النصارى مع فكرة التوحيد الإسلامية، أما نظرية الكلمة فى الفكر العبرى فإنها لم تكن معروفة تماما لديهم وربما عرفت لدى الدوائر الباطنية إلا أنه ليس لدينا مايؤيد ذلك تماما. وقد تمثل هذا الاتجاه فى الموقف المعتزلى بصدد حدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن، لأن القدم ينطوى على ألوهية وبالتالى يؤدى إلى أن يكون رأى المسلمين فى القرآن مماثلا لرأى المسيحيين فى المسيح. كما يتمثل فى موقف أهل السلف الذى يقضى بإبعاد المشكلة تماما عن مجال العقيدة، ولهذا جاء رأى الحنابلة مخالفا تماما لرأى المعتزلة فقالوا بقدم الكلام الإلهى دون

أن يقصدوا مضاهاته بالكلمة المسيحية. وبين هذين الموقفين المتعارضين تماما منهجا وموضوعا، نشأت الأشعرية كمحاولة للتوفيق بين الفريقين المتصارعين، ففرقوا بين الكلام النفسى والكلام اللفظى، وقالوا إن الأول متصل بعلم الله ومن ثم فهو قديم، أما الثانى وهو المكتوب والمتلو والمسموع فهو محدث، فكان هذا هو الحل الذى استقر عليه جمهور المسلمين بصدد كلام الله، أما الموقف الثانى فهو موقف الفرق الغنوصية الإسلامية، أعنى بعض طوائف الصوفية والشيعة حيث ظهرت فيه الرواسب المتراكمة لنظريات الكلمة غير الإسلامية، وقد تمثل ذلك فى نظرية الحقيقة المحمدية لدى الشيعة الإثنى عشرية ومتفلسفة الصوفية، ثم فى نظرية الإمام الكونى لدى الإسماعيلية. ويبدو أن الفكرة الشيعية، وكذلك الفلسفة الصوفية كانتا ملجأ لكثير من الأفكار غير الإسلامية، ويبدو كذلك أن تسرب نظرية الكلمة فى صورتها المسيحية إلى هذه الدوائر الإسلامية كان لتقارب المنطلق الفكرى لدى كليهما.

وإذا كنا قد قصرنا هذا الباب على بحث فكرة متكلمى الإسلام عن الكلام الإلهى، فإننا نريد أن نشير بادىء ذى بدء إلى أن هذه المشكلة لم تكن لتبحث فى نطاق علم الكلام ولم تكن لتحدث هذه الضجة من الناحيتين الفكرية والدينية، إذا لم يكن هذا التراث المتراكم حول فكرة الكلمة من الناحيتين الفلسفية والدينية قد وصل إلى المسلمين وأحدث ضغطا فكريا، ذلك الضغط الذى فجر المشكلة بهذه الصورة، رغم أنها ليست أهم مشكلة كلامية ولا أهم مسألة تتصل بالتوحيد. ويبدو أن هذا الضغط الفكرى قد تمثل فى المناقشات التى أثيرت بين المسيحيين والمسلمين حول طبيعة المسيح، وقد ساعد على ذلك الحرية الفكرية ذات المدى الواسع، التى كانت بصفة خاصة فى دمشق (عاصمة الدولة الأموية حينذاك) حيث قام يوحنا الدمشقى بدور فعال فى هذا الأمر يضاف إلى ذلك أن المسيحيين الذين دخلوا فى الإسلام، والذين لم يستطيعوا التخلص تماما من عقائدهم السابقة، قد أثاروا نفس المسائل التى كانت تثار فى ديانتهم، وخاصة مسألة علاقة الكلمة (التى تمثل هنا فى القرآن) بالله.

ولذلك نستطيع القول إنه إذا كان القرآن الكريم ينطوى على بعض النظريات التى يمكن أن تعتبر منطلقا للبحث فى ذات الله وصفاته، فإنه كان ينبغى للمسلمين لكى تثار أمامهم بصورة حاسمة تلك المشكلات التى ينطوى النص المقدس عليها حقا أن يتصلوا اتصالا بعيد المدى يقوم لا يشاركونهم فى إيمانهم وقد خرجوا بتفكير خصب فى مسائل مهمة، ولقد تم فعلا هذا الاتصال فى بغداد والشام ولا سيما فى دمشق[1] حيث قام المسيحيون – فى بداية الأمر بصفة خاصة – بهذا الدور، فأثاروا بعض المسائل والمشاكل التى ما كانت لتخطر للمسلمين على بال لو لم يثيروها، وكانت أهم هذه المسائل هى علاقة ذات الله بصفاته وعلاقة الكلمة بالله.

ولكن ينبغى أن أشير هنا إلى أن متكلمى الإسلام، وإن كانوا قد بحثوا فى مسألة الكلام الإلهى نتيجة لذلك الضغط الفكرى، إلا أنهم كانوا فى أبحاثهم هذه ينطلقون من الفكر الإسلامى الأصيل القائم على الكتاب والسنة وعلى معطيات اللغة وبداهة العقل. هذا وينبغى ألا يفوتنى أن أشير فى هذا المقام إلى أنه بناء على الأهمية التاريخية التى نالتها مسألة الكلام الإلهى فى الفكر الإسلامى، فإننا نرى بعض الباحثين يعتبرون أن بداية الجدل حول هذه المسألة كان هو البداية التقريبية للعهد الذى نستطيع أن نسميه عهد الإستنارة الإسلامية[2]. كما يرى بعضا آخر يعتبر أن علم الكلام قد سمى بذلك لأن "كلام الله" أبرز مسألة بحثها المتكلمون[3] ومثل هذه الآراء إن دلت على شئ فإنما تدل على أهمية الموضوع الذى نحن بصدده.

---

(1) انظر جورج قنواتى ولويس جارديه: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جـ١ ص ٤٩.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة جـ١٣ ص ١٩٨.

(3) انظر د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٣٠ (ط ١٩٧٣).

الفصل الأول

موقف المعتزلة من مشكلة كلام الله

تعتبر المعتزلة دون شك هى أول فرقة إسلامية عرضت موضوعات علم الكلام فى نسق مذهبى متكامل فى إطار دفاعها عن الإسلام بالحجة العقلية والبرهان المنطقى.

فلقد أثبت المعتزلة لله تعالى الوحدانية المطلقة، منطلقين فى ذلك من المبادئ الإسلامية التى تقرر أنه لا إله إلا الله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له ليس كمثله شئ. ثم فلسفوا هذه القضية حتى أنتجوا لنا مذهبا كلاميا إسلاميا يعد بحق نموذجا أعلى لفكرة الوحدانية المطلقة، حيث نزهوا الله تعالى تنزيها مطلقا من صفات المخلوقين، وجردوا الذات الإلهية عن كل ما يتصور فى الأفهام ويتخيل فى الأوهام والأذهان.

ولقد بنوا على ذلك قولهم بنفى صفات الله تعالى، وقالوا إنها عين ذاته. واحتجوا على ذلك بأن صفات الله إذا كانت أزلية، كان هناك أزليان، ثم كيف تحل هذه الصفات فى الذات؟ وإذا كانت حادثة وحلت فى الذات، فإن الذات ستكون حادثة لأنه من ناحية ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، ومن ناحية أخرى يكون قد طرأ على الذات تغير فأصبحت موصوفة بصفات لم تكن موصوفة بها من قبل، والتغير دليل الحدوث، وهذا مالا يتفق وكمال الله المطلق، فإذا بطل أن تكون الصفات أزلية أو حادثة فإن المعتزلة قد اضطروا إلى القول بالذاتية بين ذات الله تعالى وصفاته، فهما شئ واحد لا يمكن أن تكون الصفات شيئا زائدا على الذات، ولا يعنينا هنا اختلاف المعتزلة[1] فى كيفية استحقاق ذاته تعالى لهذه الصفات، بل المهم هو أن نشير – متفقين فى ذلك مع معظم الباحثين – إلى أن الذى دعا المعتزلة إلى ذلك الموقف هو ما ظنوه أن إثبات الصفات القديمة لله تعالى مفارقة لذاته هو من

---

[1] انظر فى ذلك: القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢ وما بعدها.

باب "تثنية القديم[٢] بالإضافة إلى أنها تؤدى إلى التجسيم والتشبيه. فلم يكن الموقف المعتزلى هذا – إذن – استمراراً للمباحث المسيحية بصدد علاقة الأقانيم الثلاثة بالجوهر الإلهى الواحد[٣]، ولا هو مقتبسا من أقوال فلاسفة اليونان مثل أفلوطين فى حديثه عن الواحد الذى نفى أن نطلق عليه صفات وراء ذاته[٤].

والذى يؤكد ما أقوله، هو أن واصل بن عطاء، (٨١– ١٣١هـ) قد قال بهذه الفكرة لدفع شبه التنوية. ومن الثابت أنه قد اتصل بالجهم بن صفوان[٥] (ت١٢٧هـ) الذى جادل مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) المفسر الذى عرف باتجاهه الحشوى. ولقد نفى الجهم[٦] أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، لئلا يشبه الله تعالى بمخلوقاته، مؤيدا قوله هذا بالآية القرآنية "ليس كمثله شئ". وقد ترتب على ذلك أن الجهم قد نفى أن يكون الله متكلما لأن الكلام من صفات المخلوقات فلا ينبغى أن يوصف اللهيد، كما أن الكلام يستلزم آلة وذلك محال على الله. ولما كان القرآن كلاما وهو مضاف إلى الله، فقد رأى الجهم أن إضافته إلى الله تعالى لا يمكن أن تكون إلا على معنى أنه مخلوق له. والواقع أن الجهم قد أراد بقوله هذا أن يجعل الله هو المختص أو المتفرد بالقدم وأن ما سواه – مهما كانت قداسته – لا يدنو إلى مرتبة القدم[٧].

---

[٢] انظر المرجع السابق، ص ١٨٢ (التعليق).

[٣] انظر دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٨١ وفلسفة الفكر الدينى د١ ص ٦٢. ود. عبد الحكيم بلبع: أدب المعتزلة ص ١٢٢.

[٤] انظر د. بلبع: أدب المعتزلة ص ١٣٥ – ١٣٦. وقد قال بهذا الرأى عديد من الباحثين.

[٥] انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٤٩٧ – ٥٠٨، ٥٤٧ – ٥٤٩.

[٦] د. ألبير نصرى نادر أهم الفرق الإسلامية ص ٤١ ود. النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٤٦٤ وما بعدها.

[٧] د. ألبير نصرى: أهم الفرق الإسلامية ص ٤١.

ويكاد يجمع الباحثون على أن جهم بن صفوان قد أخذ أقواله فى التأويل العقلى لآيات القرآن ونفى الصفات وخلق القرآن عن الجعد ابن درهم (ت ١١٧هـ) الذى تعزى إليه أوليات قد لا يكون من اليسير إثباتها، فيقال إنه أول من تكلم فى الصفات بين المسلمين إذ أنكرها جملة ليصون وحدة الذات الإلهية، كما يقال إنه أول من قال بخلق القرآن تمشيا مع فكرة إنكار الصفات، وهو أيضا أول من لجأ إلى التأويل العقلى ليفسر النصوص الدينية تفسيرا مقبولا[٨] ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض المصادر[٩] ذكرت أن الجعد بن درهم قد أخذ أفكاره – وخاصة قوله فى خلق القرآن – عن اليهود.

والجدير بالذكر، أن هذه الجملة الأخيرة، بغض النظر عن مدى صحتها، من الناحية التاريخية. يمكن أن تثير موضوع الأصول اليهودية لمسألة خلق القرآن، حيث يقرر بعض الباحثين أن القول بخلق القرآن إنما هو أثر من آثار الفكر اليهودى نشره بعض اليهود فى العالم الإسلامى[١٠] ويبدو أنه قد ساندهم فى هذا القول ماذكره بعض المؤرخين القدامى أمثال ابن الأثير[١١] الذى يرى أن أول من نشر القول بخلق القرآن بين المسلمين هو اليهودى لبيد بن الأعصم الذى كان يقول بخلق التوراة، وابن قتية[١١] الذى يرى أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد

---

(٨) انظر د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص ٢٧ ود. النشار المرجع المذكورجـ١ ص ٤٥٣ وما بعدها.

(٩) انظر د. ألبير نصرى نادر: أهم الفرق الإسلامية ص٤١. وللإستزادة انظر د. النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٤٥٣ وما بعدها.

(١٠) د. عبد الحكيم بلبع: أدب المعتزلة ص ١٢١ وكذلك حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة الغربية جـ١ ص ١٤٣ (ط بيروت ١٩٥٧).

(١١) ابن الأثير: الكامل جـ٧ ص ٤٩ أورده د. بلبع فى أدب المعتزلة ص ١٢١.

(١١) ابن قتيبة: عيون الأخبار جـ٢ ص ١٤٨ نقلا عن أدب المعتزلة ص ١٢٢.

العجلى الذى كان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودى. كما يروى[١٢] أن بيان بن سمعان – وهو يهودى الأصل – هو أول من نادى بخلق القرآن بين المسلمين. وإذا إن هذا المقام لا يسمح للبحث فى صحة هذه الروايات المختلفة، إلا أنها مع ذلك تعطينا إشارة ربما يمكن الاستناد عليها فى القول بأن فكرة خلق القرآن يصح أن تكون أثرا من آثار الفكر اليهودى. وربما يكون هذا القول فيه شئ من الصحة أكثر إذا علمنا أن ثمة بعض المتكلمين فى العقائد كان من أصل يهودى مثل بشر المريس الذى كان من أشهر القائلين بخلق القرآن[١٣].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن فكرة خلق القرآن يمكن أن تكون نتيجة للقول بخلق التوراة، لأن كليهما يعتبر كلام الله الذى أنزل على موسى – فكان التوراة – وعلى محمد (ص) – فكان القرآن–، وقد نادى المعتزلة فعلا بذلك حيث يستشهدون بحديث عن الرسول (ص) يقول فيه إن الله قد خلق التوراة بيده لكى يثبتوا أن التوراة مخلوقة ثم يقرروا أن القرآن مخلوق لأن الإثنين من جنس واحد[١٤]

ولكننى فى الواقع، وإن كنت أميل إلى رفض فكرة الأصول اليهودية لفكرة خلق القرآن لدى المعتزلة، إلا أننى لا أجد دليلا قاطعا يؤيد ما أذهب إليه سوى القول بأن الجمد بن درهم – الذى تجمع المصادر على أنه أول من قال بهذه الفكرة بين المسلمين – قد راعه الحشو الكبير والإسرائيليات الهائلة التى دخلت الحديث[١٥] فأخذ يمنهج التأويل العقلى وما استتبع ذلك من نفى الصفات والقول بخلق القرآن، ثم إنه قد وقف قطعا – وهو فى دمشق – على ذلك الحوار الذى كان

---

[١٢] انظر د. النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ١٦٩.

[١٣] أحمد أمين: ضحى الإسلام جـ١ ص ٢٣٧.

[١٤] انظر القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٧ ص ٩١، ٢٢٣.

[١٥] د. انظر: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٤٥٧.

يدور بين المسلمين والمسيحيين حول خلق الكلمة (أو اللوجوس) الذى مهد فى الغالب للقول بخلق القرآن[١٦]، بل وربما شارك فى هذا الحوار، ثم انتقل إلى الكوفة وهناك لقى الجهم بن صفوان المدافع عن عقيدة التوحيد المطلق ضد الاتجاه الحشوى.

وعن الجهم أخذ واصل بن عطاء، شيخ المعتزلة والمؤسس الأول لمذهبها، منهج التأويل العقلى والقول بتأويل الصفات وما يؤدى إليه من القول بخلق القرآن. ويبدو أن واصلا لم يأخذ القول بنفى الصفات ومنهج التأويل العقلى عن الجهم إلا لتشابه الظروف الفكرية التى دعت كليهما إلى التعرض لنفس المسائل. فلقد وجد شيخ المعتزلة أمامه ثلاثة تيارات دفعته إلى اعتناق هذه الفكرة: فأولا كان الاتجاه الحشوى قد تسرب من دائرة الحديث إلى التفسير ثم إلى العقائد. وثانيا ذيوع أقوال الثنوية ومذاهبهم وثالثا احتدام الجدل بين المسيحيين والمسلمين حول طبيعة المسيح (الكلمة).

لقد بدأ الحشو كاتجاه له أثره الخطير بعد أن انصرم عهد الصحابة وبدأ عهد التابعين، وفى أثناء البدايات الأولى لظهور الفرق العقائدية الإسلامية، حيث كانت كل فرقة تضع الأحاديث على لسان الرسول (صلعم) لتأييد ما تذهب إليه، كما بدأت سموم الشعوبية تتفشى، وكذلك أخذ أهل الكتاب فى عرض عقائدهم وبيان أن الرسول (صلعم) قد نطق بما يعتقدون[١٧]. ولقد تحدث الحشوية عن الله تعالى كما لو كان إنسانا فأثبتوا له صفات المخلوقين، وكان طبيعيا أني ينجذب العامة لهذه الأفكار لقلة إيمانهم وضعف تفكيرهم.. كما ظهرت أقوال الثنوية بأن ثمة إلهين يتساوقان فى القدم.

---

(١٦) د. مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص ٢٧.

(١٧) ويبدو أن هذا ما جعل بعض المستشرقين يقولون بأن محمدا (صلعم) أخذ ما يدعو إليه من الديانات السابقة.

ومن ناحية ثالثة، كان المسيحيون الذين أخذوا يجادلون المسلمين منذ عهد الرسول (صلعم)، في عرض بعض الأفكار التي ترمي إلى احتواء الإسلام أو جعله مجرد فرقة مسيحية لادين جديد. فكانوا يتساءلون: إذا كان من الثابت – سمعا – أن القرآن كلام الله، والمسيح قد بشر من قبل بأنه ابن الله وكلمته، فهل الكلمة قد تجسد مرة أخرى بعد حوالي ستة قرون، عندما تمزق شمل المسيحيين إلى فرق عديدة؟ وهل يظهر نفس الكلمة الآن على شكل سور وآيات، وهي الحقيقة الأزلية المحفوظة عند الله الأب، لتحث الناس مرة أخرى وأخيرة على السير على الصراط المستقيم؟ وإذا كان القرآن هو كلام الله الأزلي فالمسيح أيضا كلمة الله الأزلي، إذن فليس هناك فرق جوهري بين الإسلام والمسيحية، بل يصبح الاسلام مجرد فرقة مسيحية جديدة[١٨].

أدرك واصل بن عطاء خطورة هذه الاتجاهات السالفة، فانبرى مدافعا عن وحدانية الله المطلقة وتنزيهه التام عن صفات المحدثات، وبذلك يتسنى له الدفاع عن الإسلام كدين جديد. فما كان منه إلا أن أظهر القول بنفي صفات الباري تعالى وذلك تدعيما لقوله باستحالة وجود إلهين قديمين أزليين، لأنه كان يرى أن من أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين[١٩]. وهذا القول وإن كان ردا على مثبتي الصفات من الحشوية وعلى الثنوية، فهو كذلك دحض لقول النصارى بالأقانيم التي فهمها واصل[٢٠] على أنها قدماء ثلاثة مشتركة في الألوهية، وبذلك يهدم ادعائهم، إذ أنه لا يمكن للإسلام أن يعتبر أن القرآن كلام الله الأزلي أي أنه صفة متميزة عن الذات الإلهية وقديمة مثلها[٢١] لأن ذلك لا يختلف جوهريا عن عقيدة المسيحيين في الكلمة التي هي الأقنوم الثاني من الثالوث المقدس، بل يكون الاختلاف بين القائلين

---

(١٨) انظر د. ألبير نصري نادر: أهم الفرق الإسلامية ص ٥٠ – ٥١.

(١٩) انظر الشهرستاني: الملل والنحل جـ١ ص ٤٦ (ط القاهرة: الحلبي ١٩٦٨).

(٢٠) انظر أهم الفرق الإسلامية ص ٥٢.

(٢١) نفس المرجع: نفس الصفحة.

بقدم القرآن والنصارى ماهو إلا اختلاف فى العبارة فحسب بينما هما متفقان فى الحقيقة[٢٢].

ولكن الشهرستاني يذكر[٢٣] أن مقالة واصل هذه كانت فى بدئها غير محكمة، وإنما توسع فيها أصحابه فيما بعد حيث استعانوا بالمنطق وطالعوا كتب الفلاسفة. وفى نفس الوقت كان الجانب المسيحى يقوى من حججه ليحكم الهجوم على الإسلام.

كان المسيحيون يدافعون عن عقيدة ألوهية المسيح وأزلية الكلمة ويريدون من المسلمين التسليم لهم بما يعتقدوه، فنظروا فى القرآن فإذا هم يجدونه يبشر بأن المسيح كلمة الله وروحه[٢٤]، وما كان ليشق على مسيحى تأويل هذه التسميات. ومن هنا نشأ الاعتراض الذى وجهه أهل الجدل من المسيحيين إلى المسلمين: من هو المسيح؟ إنه كلمة الله. فهل هذه الكلمة مخلوقة أن غير مخلوقة؟ إن كانت غير مخلوقة كان المسيح هو الله، وإن كانت مخلوقة لم يكن الله قبل تولدها (أو خلقها) ذا كلمة وروح.. لقد كان المسيحيون إذن يستخدمون البرهان بالكلمة المخلوقة أو غير المخلوقة ليرغموا المسلمين على الاعتراف بلاهوت المسيح[٢٥].

والجدير بالذكر أن يوحنا الدمشقى (ت١٢٧هـ) هو الذى وضع للمسيحيين النماذج الجدلية للحوار مع المسلمين[٢٦]. ويروى[٢٧] أنه قد ألف كتابا للنصارى يدفع

---

(٢٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٥ وانظر الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ – ٢٥٦ حيث ينسج قصة توضح هذه الفكرة.

(٢٣) راجع الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٤٦.

(٢٤) سورة آل عمران: ٤٥، وسورة النساء ١٧١.

(٢٥) فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جـ١ ص ٦٢.

(٢٦) لمزيد من التفاصيل انظر د. جواد على: "يوحنا الدمشقى" مقال فى مجلة الرسالة ١٩٤٥، وفلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص ٣٢ وما بعدها.

(٢٧) انظر ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين جـ١ ص ٣٤٣.

به دعوة المسلمين سماه "نقاش بين مسيحى ومسلم – باليونانية – جاء فيه: "إذا قال لك العربى ما تقول فى المسيح؟ فقل له إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصرانى المسلم بم سمى المسيح فى القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشئ حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول "كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه"، فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله – وروحه – مخلوقة أم غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله – إذن – كان ولم تكن له كلمة روح. فإن قلت ذلك فستفحم العربى لأن من يرى هذا الرأى زنديق فى نظر المسلمين". ويقال[٢٨] أن يوحنا الدمشقى كان يحمل خصومه من المسلمين عند الجدل معهم على التسليم له بهدوء، إذ أن أسلوبه كان أشبه ما يكون بأسلوب سقراط[٢٩].

ولقد اعتقد بعض المستشرقين[٣٠] أن يوحنا الدمشقى قد أثار بهذه الأسئلة وأمثالها مشاكل خطيرة فى الإسلام كمشكلة خلق القرآن وصفات الله وأضرابها، لأنه استدرج المسلمين على رأيهم فى هذه الأسئلة والأجوبة إلى أمور لم يكن المسلمون يخوضون فيها إلا أننى أعتقد فضلا عن ذلك، أن الأثر الحقيقى ليوحنا الدمشقى فى ذلك هو إعداد تلاميذ له يدافعون عن عقيدتهم ويجادلون المسلمين، فنحن نجد

---

[٢٨] انظر: ألفردجيوم: الفلسفة والإلهيات: ترجمة د. توفيق الطويل. ضمن كتاب تراث الإسلام جـ١ ص ٢٤٧ (ط القاهرة ١٩٣٦).

[٢٩] يذكر أوليرى (الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٧٣ ط بيروت) أنه ظهر فى أيام الأمويين رأى يقول بأن كلمات القرآن نفسها كانت مشاركة لله فى القدم وأن كتابة هذه الكلمات قد خلقت فى الوقت المناسب ويبدو من المحتمل أن نظرية الكلمة الأزلية هذه كانت فى أصلها عقيدة اللوجوس المسيحية ويمكن أن ترد هذه النظرية أيضا إلى يوحنا الدمشقى وتلميذه ثيودور أبو قرة.

[٣٠] انظر مجلة الرسالة ١٩٤٥ المقال المذكور ص ٢٧٦.

مثلا تلميذه ثيودور أبو قرة (ت ٢٠٤هـ)[٣١] يجادل العرب بلغتهم وبنفس مصطلحاتهم، غير أنه قد عبر عن النظرية المسيحية فى صلة الكلمة أو اللوجوس بالأب الأزلى بتعابير تشبه إلى حد كبير تلك التى كانت تستعمل فى علم التوحيد (علم الكلام) الإسلامى لتبين العلاقة بين القرآن أو الكلمة الموحى بها والله[٣٢].

ولم يقف المسلمون مكتوفى الأيدى إزاء هذه الهجمات العقائدية التى استعمل فيها أصحابها آيات من القرآن فأولوها حتى انتهوا إلى تأييد ما يعتقدون. فمن ناحية، نرى جمهور العلماء من المفسرين يذكرون أن المراد من وصف المسيح بأنه كلمة الله هو أن الله قد بشر مريم بولد يكون وجوده بكلمة منه تعالى التى ورد فى القرآن على أنها المسيح هى التى جاء بها جبريل إلى مريم فنفخ فيها بإذن الله فكان عيسى، فعيسى قد وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة، وبذلك يمكن إطلاق الكلمة على عيسى من قبيل إطلاق السبب على المسبب[٣٣].

أما من الماحية الأخرى، وفى نطاق علم الكلام، فإننا نرى المعتزلة تدافع عن التوحيد المطلق والتنزيه التام لله تعالى مستندين فى ذلك إلى حجج عقلية وبراهين جدلية. فنجد - مثلا - أبا الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٢٥هـ) يتصدى لادعاءات النصارى ويحاول إنكار قدم الكلمة، وبالتالى قدم المسيح الذى قالوا إنه كلمة الأب أو الله الأزلى وهذه الكلمة قد تحققت فى محل هو جسد عيسى أو ناسوت المسيح.

---

(٣١) كنان أسقف الملكيين فى حوران ويعلن أنه من أتباع يوحنا الدمشقى. فلسفة الفكر الدينى جـ٢ ص ٣٣.

(٣٢) أوليرى: الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٧٣.

(٣٣) انظر على سبيل المثال تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٧، ٥٩٠، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم جـ٢ ص ٥٢٤. وهذا التفسير هو الذى سيقوله ابن حنبل انظر الفصل التالى.

لقد بدأ أبـو الهذيل بـأن قسم صفات الله إلى صفات ذاتية وصفات أفعال، وقال إن الأولى هى عين الذات الإلهية، أما الثانية فقال إنها حادثة وذلك أنها توجد عند وجود الحاجة إلى الفعل ولأنها تتجدد بتجدد الأفعال التى تنسب إلى البارى تعالى. وقد جعل أبو الهذيل الكلام من صفات الأفعال، وذلك لما ينطبق عليه من الخصائص التى تنطبق على صفات الأفعال، أى أنه لا يوجد إلا عند وجود الحاجة إليه ولأنه متجدد بتجدد الفعل الذى يؤدى إليه، وهذه خصائص لا تنطبق إلا على ماهو محدث.

ولبيان ذلك، فقد قسم أبو الهذيل الكلام الإلهى إلى قسمين - كلاهما حادث طبعا - فقال إن كلام البارى سبحانه بعضه فى محل وبعضه لا فى محل. أما الكلام الإلهى الحادث الذى هو فى محل فهو التكاليف الشرعية التى يمكن اعتبار القرآن تعبيرا عنها.

فالقرآن إذن حادث فى محل إذ خلقه الله أولا فى اللوح المحفوظ ثم نزله على محمد (صلعم) ليبلغه إلى العباد، وهو هنا يوجد فى أماكن ثلاثة: فى مكان هو فيه محفوظ وفى مكان هو فى مكتوب وفى مكان هو فيه متلو ومسموع. فهو يوجد فى أماكن كثيرة دون أن يكون منقولا أو متحركا أو زائلا، وإذا عدم المكان الذى هو فيه لم يبق القرآن، وإذا وجد فى موضع آخر لا تقول إنه انتقل نقول إن الله رفعه من هذا المكان وخلقه فى المكان الآخر[٣٤].

أما ماليس فى محل - فهو كلمة التكوين "كن" التى هى التعبير النهائى عن الإرادة الإلهية[٣٥]. فالله إذا أراد الإحداث فإنه إنما يحدث الشئ بقوله له "كن"، وهذه طريقته فى الإعادة والإفناء، لكنه لا يلزم أنه تعالى لا يمكنه إحداث "كن" إلا بـ"كن" آخر وكذلك دون انقطاع، لأنه تعالى إذا أراد فعلا من الأفعال فإنما يفعله

---

[٣٤] د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٦٥٩.

[٣٥] شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٢ (التعليق).

بأن يقول هذا القول (كن) لا إنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة[٣٦]. ففعل الخلق يتم بكلمة الحضرة "كن" وكذلك فعل الإفناء والإعادة - أى البعث - وكن لا تحتاج إلى كن سابقة فيتسلسل الأمر إلى غير نهاية، بل "كن" متجددة بحسب تجدد الإرادة الإلهية فكلما أراد الله فعلا قال "كن" ولما كان هذا فعل إيجاد فهو مطلق عن المكان ليس ثم حل يحل به[٣٧]. وهو فى نفس الوقت حادث لأن الله تعالى قد عقب "كن" بالكون وما يعقبه المحدث لا يجوز أن يكون قديما، لأن من حق القديم أن يتقدم على ماليس بقديم بما لو قدر تقدير الأوقات لكانت بلا حصر[٣٨]. فإرادة الله محدثة غير موجودة فى محل لأن القول بإرادة قديمة لله سيؤدى إلى تجويز التغير عليه، لأن الموجودات تتعلق بالإرادة وهى متجددة ومتغيرة، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغير فى ذات الله[٣٩]، ومن ناحية أخرى فإن وجود الإرادة الإلهية - أركن - فى محل لا يعنى إلا أن هذا المحل إما أن يكون قائما بالذات الإلهية وأما أن يكون غيرها، فوجود الإرادة فى الحالة الأولى يجعلها أزلية كما أنه سيجعل المراد أزليا، وهذا محال، وفى الحالة الثانية سيحدث تعدد للصفات والذات الأمر الذى أنكره المعتزلة منذ البداية[٤٠].

---

(٣٦) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٢.

(٣٧) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ١٦٣. ويقول القاضى عبد الجبار (المرجع السابق ص ٥٦٢) ولكن إذا كان لكن أثر فى الإحداث لكان لا يتغير (هذا الأثر) بحسب اختلاف الفاعلين له بل كان يجب أن يؤثر سواء فعله الله أو فعلناه نحن. ولكننى أعتقد أن هذا الاعتراض يمكن أن ينظر إليه نظرة أخرى إذا أخذنا فى اعتبارنا الحديث القدسى الذى يقول فيه الله تعالى: عبدى أطعنى أجعلك عبدا ربانيا تقول للشئ "كن فيكون".

(٣٨) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٢.

(٣٩) المرجع السابق ص ٤٤٠.

(٤٠) انظر د. النشار: المرجع المذكور جـ١ ص ٦٥٦.

وأبو الهذيل العلاف إذ يقول ذلك، فإنه - قطعا - لا يقصد أن يجعل "كن" أو كلمة الخلق فى المكان الوسط بين الخالق الأزلى والعالم المخلوق المحدث ويجعلها أشبه ما تكون بالمثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك، كما يقول ذلك بعض الباحثين[٤١]، لأن هذه المثل وتلك العقول قديمة ولها أعيان بينما كلمة التكوين حادثة لا فى محل أى ليست لها تعين. والأصوب أن نقول أنه قد قال بذلك ردا على قول النصارى بأن الكلمة الإلهية أزلية ولكنها قد تحققت فى محل وهو جسد المسيح، كما أن قوله بأن القرآن حادث بخلق الله له فى محل يعتبر ردا على الحشوية الذين يقولون بقدم القرآن متأثرين فى ذلك بقول النصارى بأزلية الكلمة.

وهكذا فإن الموقف المعتزلى بصدد مسألة حدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن لا يمكن أن يفسر إلا على أنه رد فعل لما ذهب إليه الحشوية من القول بقدم القرآن ولموقف النصارى الذين ضاهوا بين قول الحشوية فى القرآن وقولهم فى المسيح. ومما يؤكد ذلك ما ورد فى كتاب المأمون إلى والى بغداد[٤٢] أن السواد الأكبر من حشو الرعية ممن لا نظر له ولا روية الذين لم يفرقوا بين الله وبين خلقه قد ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن فأطبقوا مجتمعين على أن القرآن قديم أزلى لم يخلقه الله. ثم يورد فى كتابه الثالث إلى والى بغداد[٤٣] أنهم - أى الحشوية - بذلك قد ضاهوا قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس مخلوقا إذ كان كلمة الله. فيبدو من ذلك أن قول المعتزلة بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى لم يكن ردا على معتقد أساسى فى المسيحية، حيث القول بقدم الكلمة وما يترتب عليه من ألوهية المسيح، بطريقة أساسية ومباشرة، بقدر ما كان ردا على الحشوية الذين يثبتون لله صفات قديمة مغايرة للذات بما فى ذلك صفة الكلام، ولما كان القرآن هو كلام الله، فقد قالوا أن القرآن قديم مساوق لله فى

---

(٤١) انظر دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٨٤.

(٤٢) أورده: أحمد أمين: ضحى الإسلام جـ٣ ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٤٣) المرجع السابق جـ٣ ص ١٧١ - ١٧٢.

الأزلية، وهم ربما يكونون قد تأثروا بقول النصارى بأزلية الكلمة تحت تأثير يوحنا الدمشقي الذى كان بمجادلاته السقراطية يحمل المسلمين على التسليم له بهدوء، أو ربما يكون ذلك – أى القول بأن قدم القرآن يضاهى القول بأزلية الكلمة المسيحية – إلزاما من المعتزلة الذين اطلعوا من غير شك على اللاهوت المسيحى إذ كان من الشائع أن ترد كل فرقة أقوال خصوصها إلى أصول من الديانات الأخرى ومن هنا يكون قول المعتزلة بحدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن ماهو إلا رد غير مباشر على عقيدة النصارى فى أزلية الكلمة. وبذلك يمكن أن يقبل ذلك الرأى الذى يعتبر أن قول المعتزلة بخلق القرآن كان لمعارضة تأثير يوحنا الدمشقى[٤٤].

هذا ويمكن أن نشير هنا بالإضافة إلى ذلك، إلى أن فكرة حدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن لدى المعتزلة قد نشأت كنتيجة مترتبة على البحث فى صفات الله والقول بنفيها. أو القول بأن صفات الذات هى عين الذات أما صفات الأفعال فهى مخلوقة أو حادثة، وجعل الكلام من هذا الضرب الأخير، وإن كان ثمة رأى مؤداه أن البحث فى صفات الله لدى المعتزلة يبدو أنه كان توسعا فى بحث مسألة قدم القرآن أو حدوثه[٤٥] فإننا نستطيع إثبات تهافته بسهولة، لأن هذا الرأى الذى يمكن أن يصدق بصعوبة على فكرة الجهم بن صفوان فى هذا الصدد والتى تعتبر إلى حد ما تمهيدا لقول المعتزلة بنفى الصفات وحدوث الكلام الإلهى، إلا أن استقراء وتتبع المسار الفكرى لدى المعتزلة فى سياقه التاريخى يبين – وربما يؤكد – أن المعتزلة قد بدأوا بالبحث فى مسألة الصفات وأن مسألة حدوث الكلام الإلهى جاءت نتيجة لهذه الأبحاث وربما توسعوا فى بحثها نتيجة للضغط الفكرى الذى أشرت إليه. وبناء

---

(٤٤) أوليرى: الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٧٤.

(٤٥) أوليرى: المرجع السابق ص ١٠٩.

على ذلك فإننى أعتقد أنه لا خلاف حول الرأى[٤٦] القائل بأن مسألة حدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن ترجع فى أصلها إلى مسألة الصفات وإن جردت منها وصارت لها مكانة خاصة فى الجدل الكلامى المعتزلى.

وأيا ما كان الأمر، وبغض النظر عن الملابسات التاريخية والصراعات المذهبية بين المعتزلة وغيرها من الفرق الإسلامية وغير الإسلامية، فإنه يمكننا أن نعرض لوجهة النظر المعتزلية فى حدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن على النحو التالى:

لقد ثبت بالبرهان لدى المعتزلة أن الله ذاته وصفاته، وحدة لا تقبل التجزئة ولا يلحقها تغير ولا تقوم بها المحدثات. ولكن إذا كان الله يسند إلى نفسه الكلام كما سمى القرآن كلام الله، وإذا كان ذلك متفقا عليه لدى المسلمين، فكيف يفسر المعتزلة وصف الله بأنه متكلم ووصف القرآن بأنه كلام الله؟.

لقد بدأ المعتزلة أبحاثهم فى هذا الباب ببيان حد الكلام وحقيقته – أى تعريفه – فقالوا: إن الكلام هو حروف منظومة على وجه مخصوص بأن تترتب فى الحدوث على وجه تتصل به ولا تنفصل[٤٧]. ثم أبطل المعتزلة أن يكون الكلام معنى قائما بالنفس، كما أبطلوا أن يكون الكلام غير الصوت[٤٨]. وقد أضافوا أنه من حق الكلام ألا يصبح وجوده إلا فى محل إذ أن حكم الكلام هو حكم سائر المدركات

---

(٤٦) انظر جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٠١ – ١٠٢ وكذلك د. أبو العلا عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مايو ١٩٣٤.

(٤٧) انظر: القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء السابع (فى خلق القرآن) ص ٦–٧ وما بعدها وله كذلك شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٩.

(٤٨) انظر المغنى جـ٧ ص ١٤–٢٠ وشرح الأصول الخمسة ص ٥٣٢ – ٥٣٥.

فى أنه يوجد فى محل، ويستحيل وجوده إلا فى محل[٤٩]. ويعتقد المعتزلة أن كلام الله عز وجل هو من جنس الكلام المعقول فى الشاهد - أى من جنس كلام البشر - وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة. وهو عرض يخلقه الله تعالى فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدى الملك - جبريل - ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما أمر به عز وجل ويعلمه صلاحا. وهو يشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد[٥٠]. والقرآن هو كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه (صلعم) ليكون علما ودا لا على نبوته ودلالة لنا على الأحكام، وهو مضاف إلى الله على الحقيقة[٥١] فالله سبحانه قد فعل الكلام وصار بذلك متكلما[٥٢]، لأنه قادر[٥٣] على إحداث الكلام كيفما شاء وأينما أراد، ولأن المتكلم عند المعتزلة - هو من وجد الكلام من جهته وبحسب قصده وإرادته[٥٤].

وبناء على ذلك، يكون المتكلم - طبقا لمذهب المعتزلة - ليس من حل به الكلام، بل يكون هو فاعل الكلام[٥٥]، والكلام يكون متعلقا به تعلق الفعل بفاعله، لأن المتكلم ليس اسما مشتقا لمحل الكلام بل هو اسم مشتق لفاعل الكلام[٥٦]، ولأن الكلام إذا نسب إلى المحل فإننا يجب أن ننسب الكلام البشرى إلى اللسان دون الإنسان وإلى الشجرة - عندما كلم الله موسى - من دون الله. ويدلل المعتزلة، كذلك، على صحة ما يذهبون إليه بأن الله تعالى متكلم بكلام - محدث - يوجد فى

---

(٤٩) انظر المغنى جـ٧ ص ٢٦ - ٣٠.

(٥٠) انظر المغنى جـ٧ ص٣.

(٥١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٥٢) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٧ فى خلق القرآن ص ٥٨ وما بعدها.

(٥٣) انظر: المرجع السابع جـ ٧ ص ٥٥ - ٥٧.

(٥٤) انظر: المرجع السابق جـ٧ ص ٤٨ - ٥٤.

(٥٥) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٥ - ٥٣٦.

(٥٦) المرجع السابق ص ٥٦.

غيره كما يكون منعما بنعمة توجد فى غيره ورازقا برزق يوجد فى غيره. فالمتكلم هو فاعل الكلام لأنه ليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لا محالة(٥٧)، فكما أن الله هو الرازق ويجرى الأرزاق على أيدى مخلوقاته، كذلك فإنه هو المتكلم – الحقيقى – يجرى أو يخلق الكلام فى المحال المخلوقة. وهنا يصبح الأمر أكثر وضوحا فيكون معنى أن الله عندما كلم موسى لم يشافهه بل خلق الكلام فى الشجرة ليس تجسيدا للكلمة الإلهية(٥٨)، بل تكون الشجرة هى محل لفعل الله الذى هو الكلام(٥٩) فالله متكلم – إذن – فى الحقيقة، وهذا ما يعتقده جميع المسلمون وليس الخلاف إلا فيما يسمع من هذا القرآن، هل هو حكاية لكلام الله – كما يقول أهل السنة – أم هو كلام الله نفسه؟ ويعتبر المعتزلة أن الله متكلم بالقرآن الذى هو المسموع – أو الذى هو المسموع حكاية عنه، ولا خلاف عندهم فى ذلك إذ أن الحكاية والمحكى عند المعتزلة شئ واحد – كما يشير إلى ذلك القرآن فى عدة مواضع(٦٠).

ولما كان الكلام عند المعتزلة ليس إلا حروفا منظومة وأصواتا مقطوعة إذن فهو محدث لجواز العدم عليه. أضف إلى ذلك أنه لا يوجد إلا وقتا واحدا، لأنه عرض عند المعتزلة والعرض لا يبقى زمانين، لذلك فإن كونه قديما يكون محالا. ولما كان الكلام – عندهم – يستحيل وجوده إلا فى محل، ولما قد ثبت – لدى المعتزلة وغيرهم – حدوث المحال إذن فكل ما يحتاج فى الوجود إليها – أى إلى المحال – لابد أن يكون محدثا كذلك فإن من حق الكلام أن يترتب فى الحدوث حتى يكون

---

(٥٧) المرجع السابق ص ٥٤١.

(٥٨) انظر د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

(٥٩) انظر د. أحمد صبحى فى علم الكلام (الطبعة الأولى) ص ٢٠١ حيث يؤيد هذه الفكرة بمثال.

(٦٠) انظر المغنى للقاضى عبد الجبار جـ٧ ص ٥٨ – ٦١. ومن هذه الآيات التى تدل على أن القرآن هو كلام الله تعالى، قوله سبحانه "إنا نحن نزلنا الذكر" (سورة الحجر آية ٩) و"هذا كتاب أنزلناه مبارك" (سورة الأنعام آية ٩٢).

مفيدا، لذا يجب ألا يكون إلا محدثا، لأن كونه قديما يمنع من اختصاصه بالوجه الذى إذا كان عليه صار كلاما[٦١].

إذا سلمنا بذلك، وإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام الذى هو فى الشاهد، لأنهم يرفضون أن يكونوا مختلفين، لأن الكلام فى مذهبهم هو هذا الذى نسمعه ولو جاز أن يكون فى الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان ولجاز أن يكون هناك معان أخرى قديمة مخالفة لهذه المعانى إلا أن ذلك ضرب من المحال[٦٢]، أقول إذا سلمنا بهذا وذاك لأصبح تبيان حدوث الكلام الإلهى من السهولة بمكان، إذ أن المثلين يجرى عليهما نفس الحكم، فإذا استحال فى أحدهما أن يكون قديما فيجب أن يستحيل ذلك فى الآخر كذلك، فينبغى إذن القضاء إما بحدوث الكلام الإلهى أو بقدم الكلام الإنسانى. ولما قد ثبت – فيما سبق – حدوث كلام البشر، فلا يكون إذن ثمة مجال للقول بقدم الكلام الإلهى، بل يصبح من المؤكد حدوثه[٦٣] ومما يؤيد ذلك، أن العدم مستحيل على البارى تعالى الذى القدم من أخص أو صافه، فإذا كان الكلام قديما لما جاز أن يعدم، ولكنه من المعلوم أنه لا يمكن وقوع الكلام على حد يعاد به إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف[٦٤]، أى أننا لا نستطيع أن ننطق بالكلمة إلا إذا نطقناها حرفا حرفا فإذا إنتهينا من واحد بدأنا فى الذى يليه.

ثم إن القرآن، الذى هو كلام الله، يتقدم بعضه بعضا[٦٥]، فهو سور وأجزاء وآيات محكمات ومتشابهات، وهى مقروءة مسموعة على التحقيق، ولها مفتتح ومختتم. ولقد سمى القرآن قرآنا للجمع. والكلام الأزلى لا يمكن أن يوصف بمثل

---

[٦١] انظر المغنى جـ٧ ص ٨٤ وما بعدها.

[٦٢] انظر شرح الأصول الخمسة ص ٥٥٠.

[٦٣] انظر المرجع السابق ص ٥٥٠ وكذلك المغنى جـ٧ ص ٨٤ وما بعدها.

[٦٤] شرح الأصول الخمسة ص ٥٥٠.

[٦٥] المرجع السابق ص ٥٣١.

هذه الأوصاف. كذلك فالمعروف أن القرآن مدرك بالحواس - السمع والبصر واللمس - وذلك ما يستحيل على القديم.

يضاف إلى ذلك، أن كلام الله إذا كان أزليا، فإن هذا سيعنى أن الله قد تكلم منذ الأزل وقبل أن يخلق ما يوجه إليه الخطاب، والثابت أنه لا يجوز خطاب المعدوم، كما لا يصح أن يخاطب الله نفسه. كذلك إذا كان كلامه تعالى أزليا فإنه سيصبح صفة له تعالى، والمعروف عند المعتزلة أن الصفات هى عين الذات، فيلزم من ذلك وحدة الكلام مع الذات الإلهية فضلا عن بقية الصفات، الأمر الذى يخالف ما اصطلح عليه من أن للكلام أقساما مختلفة مثل الأمر والنهى والخبر وما إلى ذلك، وما يستتبع هذا من تكثر لا يجوز على ذاته تعالى.. ثم إذا كان الثبات والوحدة هما أخص خصائص كل ما يوصف بأنه أزلى وإذا ثبت اختلاف كلام الله مع أنبيائه وتعدده بحسب المناسبات، لأن المعنى الواحد يستحيل أن يكون كلاما مع أشخاص مختلفين بمعان ومناهج مختلفة، إذ أن الأمور المختلفة لا يجوز أن يخبر عنها بكلام واحد. إذن فلا يمكن أن يكون الكلام صفة أزلية لله وهو الواحد فى ذاته وصفاته.

يتضح من ذلك أن المعتزلة قد أيقنوا أن القول بحدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن متفق تماما، بل هو نتيجة حتمية للاعتقاد بأحدية الله ووحدانيته، فالله واحد لا شريك له ولا يمكن أن تضاف إليه إلا صفات الكمال التى لا توجب كثرة ولا تغيرا فى ذاته تعالى، وهذا هو جوهر التوحيد عند المسلمين بعامة والذى تعمق فيه المعتزلة بخاصة حتى صار الأصل الأول من أصولهم الخمسة، فالتوحيد عند المعتزلة يقتضى نفى الأزلية عن كل ما سوى الذات الإلهية، لذلك فإنه لا يكون غريبا أن يقول المعتزلة بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى بل إن ذلك يكون نتيجة منطقية وحتمية لفكرتهم عن التوحيد، فلو كان كلام الله تعالى قديما لوجب أن يكون مثلا أو ندا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس - أو الذات - والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى[٦٦]. ومن جهة أخرى فإذا كان القرآن

---

[٦٦] شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٩.

قديما لأصبح له كل مالله من صفات. ولكن الواقع غير ذلك، فالقرآن محكم مفصل متشابه جعله الله هدى للناس، وجعله عربيا ودلالة على نبوة محمد (صلعم). وهو مدرك بالحواس ونتعبد بتلاوته، إلى غير ذلك من الصفات التى يستحيل إطلاقها على الله تعالى. أما ما يصح عليه تعالى من كونه عالما قادرا حيا سميعا بصيرا إلخ، فإنه يستحيل على القرآن. وذلك – لا محالة – يوجب كون القرآن مغايرا للقديم تعالى[٦٧].

وإذا صح ذلك فيه فإن القول بخلقه يكون أمرا طبيعيا. فالقرآن إذا كان قديما فإنه سينافى وحدانية الله حيث سيصبح مساوقا له تعالى فى القدم، وهذا شرك كما أنه سينافى أحديته تعالى، حيث أنهما سيشتركان فى نفس الصفات. ومعلوم أن القرآن لا يمكن أن يوصف إلا بصفات المحدثات، تلك الصفات التى لا يمكن إطلاقها على الله سبحانه بأى حال من الأحوال.

هكذا نستطيع أن نتبين بسهولة مدى انبثاق موقف المعتزلة فى القول بخلق القرآن من فكرتهم عن التوحيد التى استتبعت نفى الصفات[٦٨]، حيث أنهم قد اعتقدوا أن القول بقدم القرآن شبه إشراك، بالإضافة إلى أنهم قد تبينوا أن القول بأن القرآن غير مخلوق قد يؤدى إلى القول بأنه قديم، وبذلك يمد النصارى بحجة تؤيدهم فى جدالهم ضد المسلمين حول طبيعة المسيح.. لذلك رأى المعتزلة أنه يجب أن يرد الناس عن ذلك القول كما يرد الكافر عن كفره[٦٩] وهنا تبرز صلة القول بخلق القرآن الأصل المعتزلى والمبدأ الإسلامى، ألا وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٧٠] وبذلك نستطيع أن نجد تبريرا – مذهبيا – لموقف المعتزلة المتشدد تجاه

---

(٦٧) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٧ ص ٨٤ - ٩٤.

(٦٨) أحمد أمين: ضحى الإسلام جـ٣ ص ٣٤.

(٦٩) انظر ضحى الإسلام جـ٣ ص ١٧٢ ومحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية جـ١ ص ١٧٦.

(٧٠) عن هذا الأصل انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٤١ وما بعدها وص ٧٤١ ومابعدها.

مخالفيهم. لقد حاول المعتزلة فى بداية الأمر إيضاح المسألة بالحجج والبراهين والأدلة العقلية والنقلية، ولكن سائر المسلمين لم يستجيبوا لندائهم، ولما لم تجد هذه الطريقة لجأوا إلى الشدة[٧١]. ولا يعنينا هنا أن نتحدث عن التفاصيل التاريخية لمحنة خلق القرآن، وإنما الذى أريد أن أنوه إليه هو أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الذى حمل المعتزلة على الانتصار - الذى وصل إلى حد استعمال القوة واستخدام السيف - للقول بخلق القرآن لأن فى هذا القول حفاظا على أحدية الله ووحدانيته.

وإذا كانت فكرة خلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى لدى المعتزلة متصلة بأصلى التوحيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر اللذين يؤمن بهما المسلمون عامة وأصحاب الاعتزال على وجه الخصوص فإننا لا ينبغى أن نغفل الإشارة إلى اتصال هذه المسألة التى هى قيد البحث بأصل العدل - وهو الأصل الثانى - لدى المعتزلة. إذ أنه بمقتضى عدله سبحانه وتعالى لا تصدر أفعاله إلا على وجه الصواب والمصلحة[٧٢]، ولما كان القرآن - كما ألمحت فى موضع سابق - فعلا من أفعال الله تعالى، ولما كان من المعروف عند المعتزلة أن أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة، إذن فالنتيجة الحتمية لذلك أن يقول المعتزلة إن القرآن من إحدى نعم الله تعالى بل من أعظم النعم[٧٣] وأنه مظهر من مظاهر ألطافه، إذ أنه تعالى قد خلقه لمصالح العباد[٧٤]، لأن الكلام لا يحسن من الحكيم فعله بغير فائدة[٧٥]، فالقرآن هو المرجع الوحيد لكافة المسلمين لمعرفة الحلال والحرام وتقصى الشرائع والأحكام، وهو -

---

(٧١) انظر كتب المأمون (١٩٨-٢١٨هـ) - الذى تبنى آراء المعتزلة - إلى والى بغداد حيث يتضح هذا الأمر إذ أنه حاول إقناع المسلمين بالبراهين ولكنه لم يحقق ما كان يريده فأخذ فى انتهاج العنف شيئا فشيئا (أوردها ضحى الإسلام جـ٣ ص ١٦٦ وما بعدها).

(٧٢) انظر د. أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ٨٣.

(٧٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٧.

(٧٤) المغنى جـ٧ ص ٢٢٤.

(٧٥) انظر المغنى جـ٧ ص ١٨٢ وما بعدها.

أى القرآن - من هذه الجهة قد استوجب منا الحمد والشكر والتمجيد والتقديس[٧٦] لله تعالى.

ومن ناحية أخرى، فإنه إذ ثبت أن الله تعالى قد أحدث القرآن - الذى هو كلامه - مقدرا، لأنه تعالى ممن يستحيل عليه أن يفعل الشئ على سبيل السهو فلابد من أن يكون تعالى قاصدا إليه وموجدا له على الوجه الذى تكون عليه مصلحة ودلالة وإذا ثبت ذلك وجب أن يجرى - أى كلامه تعالى - مجرى سائر أفعاله، وإذا كانت هذه الأفعال توصف بأنها مخلوقة، فكذلك القول فى القرآن - كلام الله لأن الوجه الذى وصفت أفعاله - تعالى - أجمع بأنها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير، ولما قد ثبت أن القرآن بهذه الصفة - أى واقع على سبيل التقدير - فيجب أن يوصف بأنه مخلوق[٧٧].

ومن ناحية ثالثة، فإن الله سبحانه قد تحدى الكافرين أن يأتوا بمثل هذا القرآن، والتحدى بالقديم مستحيل[٧٨]، فالله قد خلق القرآن كما خلق سائر الأشياء لأنه خالق كل شئ "هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام.."[٧٩] أما الإنسان فإن قدرته - مهما بلغت - محدودة بالقياس إلى القدرة الإلهية، لذلك فإن الله قد أنعم علينا بنعم كثيرة وهى وإن كانت محدثة إلا أنها خارجة عن نطاق مقدرتنا، ولاشك أن القرآن أحد هذه النعم - بل أعظمها - ولقد من الله علينا بالقرآن، كما من على موسى بكلامه، لأن ذلك من النعم التى لا تأتى إلا من لدنه تعالى فقط، والمعروف أن المن لا يقع إلا بالمحدث دون القديم[٨٠].

---

[٧٦] شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

[٧٧] المغنى جـ٧ ص ٢٢٣.

[٧٨] المغنى جـ٧ ص ٨٤-٩٤.

[٧٩] سورة الحديد آية ٤.

[٨٠] شرح الأصول الخمسة ص ٥٥٠.

وهكذا يمكن القول بأن مسألة خلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى لا يمكن أن تفهم لدى المعتزلة باعتبارها مسألة قائمة بذاتها، إذ أنها مرتبطة إلى حد كبير بأهم جوانب الفكر المعتزلى، أعنى أصلى التوحيد والعدل.

ولكن إذا كان قد ثبت بما لا يدع مجالا للشك، فى نظر المعتزلة أن القرآن الذى هو كلام الله تعالى مخلوق محدث ويستحيل عليه القدم والأزلية، وأن الكلام الإلهى هو من جنس هذا الكلام المعقول فى الشاهد الذى يقدر العباد على مثله، فكيف إذن نستطيع أن نميز الكلام الإلهى عن كلام المخلوقين؟ يجيب المعتزلة على ذلك بأن السبيل إلى معرفته تعالى متكلما هو العلم بوجود الكلام من جهته – سبحانه – لا غير[٨١]، أى أن يكون واقعا على وجه لا يصح وقوعه عليه من العباد القادرين على ذلك، كأن يوجد فى حصاة أو شجرة، وبذلك يكون معجزا ويدل على صدق الرسول. كذلك نعلم أن الكلام كلامه سبحانه إذا أخبرنا بذلك نبى صادق، وبهذه الطريقة علمنا أن القرآن كلام الله تعالى[٨٢]. فلقد روى عنه (صلعم).. أن الله قد خلق القرآن عربيا فى كلامه "و "كان الله ولا شئ معه حتى خلق الذكر" (والذكر هو القرآن أو".. ما خلق الله عز وجل من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسى فى سورة البقرة[٨٣].. فهذه الأحاديث تدل ليس فقط على أن القرآن هو كلام الله بل وكذلك على أنه مخلوق محدث وليس بقديم أو مساوق لله فى الأزلية.

وهنا ينبغى ألا نغفل الإشارة إلى أن المعتزلة لم يأتوا بالأدلة النقلية أو السمعية على قولهم بخلق القرآن، إلا ليؤيدوا بها ما كانوا قد ذهبوا إليه عن طريق الأدلة العقلية تلك الأدلة التى لم يقتنع بها الخصوم – والخصومة هنا فى دائرة الإسلام فقط وخاصة فى أثناء محنة خلق القرآن – بل كانوا يطالبون بشئ من كتاب الله. لذلك فإننا نرى المعتزلة قد أتوا بالإضافة إلى المأثورات النبوية المشار إلى بعضها سابقا، بآيات من القرآن الكريم تدل على صحة مذهبهم فى حدوث الكلام

---

[٨١] انظر: المغنى جـ٧ ص ٥٨ وما بعدها.

[٨٢] انظر شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٩ والمغنى جـ٧ ص ١٨٠.

[٨٣] المغنى جـ٧ ص ٩١.

الإلهى وخلق القرآن. فقالوا[٨٤] إن كتاب الله عز وجل يدل على حدوث كلامه سبحانه، لأنه تعالى قال بعد أن بين أن الذكر هو القرآن بقوله "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون[٨٥] وقوله جل وعز.. "وهذا ذكر مبارك أنزلناه[٨٦] وقوله "إن هو إلا ذكر وقرآن مبين[٨٧]، ذكر سبحانه أن الذكر محدث بقوله "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"[٨٨] "وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث"[٨٩] وهذا نص واضح فى حدوث كلامه تعالى. ومما يؤكد ذلك أنه عز وجل يقول عن القرآن الذى ثبت أنه كلام الله "ومن قبله كتاب موسى"[٩٠] وهذا يوجب حدوثه لأن ما تقدمه "لايمكن أن يكون قديما. كذلك فإن الله تعالى قد دل على حدوث القرآن أو الكلام الإلهى عامة بقوله "وكان أمر الله مفعولا"[٩١] فقد صرح سبحانه بأن أمره - والأمر قسم من أقسام الكلام - مفعول والمفعول لا يكون قديما، كما قال "يدبر الأمر من السماء إلى الأرض[٩٢] والمدبر لا يكون إلا حادثا، وقال تعالى أيضا "وكان أمر الله قدرا مقدورا"[٩٣] والمقدور إذا وصف به الموجود فإنما يعنى به أنه وجد عن قدرة قادر. كما استشهد المعتزلة بآيات أخرى لتأييد ما يذهبون إليه مثل قوله تعالى "ألر كتاب

---

[٨٤] إنظر المغنى جـ٧ ص ٨٤ - ٩٤ وكذلك شرح الأصول الخمسة ٥٣١ - ٥٣٢.

[٨٥] سورة الحجر: آية ٩.

[٨٦] سورة الأنبياء: آية ٥٠.

[٨٧] سورة يس: آية ٩٦.

[٨٨] سورة الأنبياء: آية ٢.

[٨٩] سورة الشعراء: آية ٥.

[٩٠] سورة هود: آية ١٧.

[٩١] سورة الأحزاب: آية ٣٧.

[٩٢] سورة السجدة: آية ٥.

[٩٣] سورة الأحزاب: آية ٣٨.

أحكمت آياته ثم فصلت[٩٤]، و "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها[٩٥] وهذه الصفات التى وصف بها الكتاب المنزل من عند الله لا تجوز إلا على المحدث أو المخلوق. ثم إن قوله تعالى "إنا جعلناه قرآنا عربيا"[٩٦]، يفيد حدوث القرآن صراحة لأن المجعول مخلوق. هذا وقد أخذ المعتزلة فى تفسير وتأويل العديد من الآيات التى قد يحتج بها الخصوم، بحيث تتلاءم مع - أو تؤيد - ما قد ذهبوا إليه من القول بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى، ولكن المقام لا يتسع لذكرها.

والذى أريد أن أشير إليه هنا هو أن المعتزلة لم يأتوا بفكرتهم عن خلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى معتمدين على النصوص الدينية بقدر ما كانوا معتمدين على الأدلة والبراهية العقلية، ولا غرابة فى ذلك فإنهم كانوا أول من رفع العقل بحيث أصبح من مصادر المعرفة الدينية[٩٧].

ومع أن موقف المعتزلة بصدد مسألة خلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى لا ، من الناحية الكلامية أو النظرية والجدلية، بل هو متسق تماما مع جوانب المختلفة إلا أننى أكاد أتفق مع الرأى القائل بأن المعتزلة لم يوفقوا فى لذى عرضوا به أقوالهم إذ كان من الممكن أن يعارضوا العقيدة المسيحية - حشوية المتأثرة بها - دون أن يستخدموا لفظ "خلق القرآن" وهو لفظ فهمه وخلط بينه وبين أمور كثيرة لم يقل بها المعتزلة واتهموا بها زورا نا[٩٨]. فالملاحظ أن لفظ "مخلوق" الذى أضيف إلى القرآن قد أثار التباسات ـة لدى القدماء والمحدثين: فقد خلط الكثير من العامة والفقهاء بين القول بخلق

---

(٩٤) سورة هود: آية ١.

(٩٥) سورة الزمر: آية ٢٣.

(٩٦) سورة الزخرف: آية ٣.

(٩٧) انظر جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٠٥.

(٩٨) انظر د. يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ١١٥ (القاهرة ١٩٧٢) ود. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ١٠٣ وما بعدها.

القرآن والقول بأنه غير منزل مع أنه لم يخطر ببال أحد من المعتزلة أن ينكر أن القرآن كلام الله، كما كان ذلك هو فهم بعض المحدثين حيث فهم من عبارة "خلق القرآن" أنه غير منزل[٩٩] كما يرى بعض القدماء – ومنهم الخليل بن أحمد اللغوى المشهور – أن الخلق والاختلاق والكذب معان متقاربة[١٠٠].

وفضلا عن ذلك فإن ثمة باحثا محدثا لديه فهم خاص لمسألة خلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى لدى المعتزلة حيث يريد أن يحمل المعتزلة القول بأن معنى القرآن من الله أما ألفاظه فمن النبى[١٠١]. وهو مالم يقولوا به، لأنهم لم يفرقوا بين اللفظ والمعنى ولم يعتقدوا بأن ثمة معنى بدون لفظ.. هذا ويستنتج صاحب هذا الرأى مما ذكره أن ترجمة القرآن إلى أية لغة أخرى جائزة وحقيقية إذا ما أدت المعنى المقصود فى اللغة العربية[١٠٢] إلا أننى أعتقد أن هذا الاستنتاج وإن كان صحيحا لدى بعض المعتزلة[١٠٣] فإنه ليس نتيجة القول بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى بقدر ماهو رأى فقهى حنفى[١٠٤] تبناه المعتزلة كما تبنوا كثيرا من آراء الحنفية.

---

(٩٩) جرجى زيدان: تاريخ التمدن الإسلامى جـ٣ ص ١٥٩ (ط القاهرة ١٩٥٨)

(١٠٠) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥ – ٢٤٨ حيث يدافع عن فهم المعتزلة لهذا اللفظ. وانظر كذلك د. أحمد صبحى فى علم الكلام ص ١٠٣ وما بعدها.

(١٠١) انظر ألبير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة جـ١ ص ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١١ وله أيضا أهم الفرق الإسلامية ص ٥٦ – ٥٧.

(١٠٢) أنظر د. البير نصرى نادر: أهم الفرق الإسلامية ص ٥٧.

(١٠٣) يمثل الزمخشرى (ت ٥٢٨هـ) هذا الرأى. انظر د. أحمد إبراهيم مهنا: دراسات حول ترجمة القرآن الكريم ص ٦٩ (ط القاهرة ١٩٧٨).

(١٠٤) يرى أبو حنيفة جواز الصلاة بترجمة القرآن. انظر المرجع السابق ص ٦٥.

هذا، ولا ينبغي الاستطراد كثيرا فيما يتعلق بما أثارته هذه المسألة من ردود فعل لدى الخصوم وكيف رد المعتزلة عليهم[١٠٥]. إلا أننى أريد أن أشير إلى أن الذى كان يحكم موقف الخصوم – أو بعضهم – هو أن قول المعتزلة بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى سيؤدى إلى نتائج غير مرضية يمكن تلخيصها بأن نقول: إنه إذا كان الوحى الإلهى المنزل – وهو الرمز الحى لصلة الله بالإنسان وعنايته الفائقة به – فى مستوى الظواهر الكونية الحادثة – أو المخلوقة – فإن جدواه بالنسبة إلى الضمير البشرى فى مصيره النهائى وكماله المطلق ستكون أقل بكثير مما هى عليه لو تسامى هذا الوحى عن تلك الظواهر المحدثة.

ومن هنا فقط نستطيع أن نقول أن المعتزلة قد أغفلوا أهمية الوجدان فى بحث هذه المسألة الدقيقة.

وأيا ماكان الأمر، فإن المعتزلة قد نجحوا تماما من الناحية الجدلية فى الرد على النصارى ودرء شبه الحشوية الذين تأثروا بهم. ولا شك أن هذا الموقف المعتزلى هو الذى يمثل تيار المعارضة الأول لتسرب نظرية الكلمة المسيحية إلى الفكر الإسلامى، ذلك الموقف الذى لا شك أنه لم يتأثر بمؤثرات خارجية[١٠٦]، بل كان نابعا من روح الإسلام الذى ينادى بالتنزيه التام والوحدانية المطلقة لله تعالى.

---

[١٠٥] انظر المغنى جـ٧ حيث فيه أمثلة واضحة لهذا الجدال ورد المعتزلة عليه.

[١٠٦] انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٥٧٢، حيث يرى أنه من الصعوبة بمكان أن تجزم بوجود آثار خارجية لفكرة خلق القرآن.

الفصل الثانـى

الموقف الحنبلى إزاء مسألة الكلام الإلهى

أشرت فى الفصل السابق إلى أن المعتزلة لم يأتوا بفكرتهم عن خلق القرآن وحدوث الكلام الإلهى معتمدين على النصوص الدينية بقدر اعتمادهم على الأدلة العقلية، وذلك لأنهم قد جعلوا العقل من مصادر المعرفة الدينية. وهم فى ذلك ربما لم يدركوا أن اشتقاق اليقين الدينى يكون من عناصر عاطفية ودينية لا من البراهين العقلية.

ويبدو أن هذا الاتجاه العقلى – لدى المعتزلة – قد نشأ كرد فعل لتمسك بعض المسلمين بالنصوص الدينية تمسكًا أهمل معه الجانب العقلى تماما مما أدى إلى ظهور النزعات التشبيهية والتيارات التجسيمية فى الفكر الإسلامى.

ويعرف أصحاب هذا الاتجاه النصى بالمحدثين تارة وبالسلفيين تارة أخرى، وهؤلاء هم الذين يأخذون بالمأثور، يؤثرون الرواية على الدراية والنقل على العقل. وجملة ما عليه هؤلاء بصدد مسألة الألوهية أنهم أثبتوا ما أثبت الله لنفسه فى القرآن ونفوا ما نفاه سبحانه عن نفسه. وبصدد مسألتنا قيد البحث، قالوا إن القرآن كلام الله تعالى لا نقول مخلوق أو غير مخلوق[1]، أو ربما قالوا إن كلام الله – أى القرآن – غير مخلوق[2] وتوقفوا على ظاهرها وتصورها بصورة مألوفة لدى البشر مع التمسك بتنزيه الله ومخالفته للحوادث، فلا فلسفة فيها ولا تعقيد، وهى دون ترفع تلائم العامة وتقدم لهم صورة سهلة للإيمان والاعتقاد[3].

وفى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى، ظهر إمام الفقهاء والمحدثين مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) الذى منع رواية أحاديث الصفات وحارب الكلام فيها[4]. وقد كان يرى أن الخوض فى الجدل حول خلق القرآن أو قدمه غير جائز لأن فى

---

(١) انظر ضحى الاسلام، جـ٣، ص ٣٩.

(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص ٣١.

(٣) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ٢ ص ٣١.

(٤) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٣١٦.

ذلك فتنة للمسلمين وقد سار معظم الفقهاء والمحدثين على نفس هذا السمت الذى رسمه الإمام مالك الى بداية القرن الثالث الهجرى، حيث ظهرت محنة خلق القرآن التى قام فيها الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) بدور البطولة. وإذا أردنا الحديث عن ابن حنبل، فإنه ينبغى أن نعلم بادئ ذى بدء أن الرجل لم يكن متكلما بل انه لم يكن يستخدم المنهج العقلى، بل إنه كان من أعلام الاتجاه النصى. فالمعروف انه قد كره الكلام والمتكلمين[٥]، وكان يرى أن السكوت فى الكلام واجب.. هكذا لم يحد ابن حنبل قيد أنملة عن المنهج السلفى. فقد كان يرى أن الخوض فى المسائل الكلامية – وخاصة مسألة خلق القرآن – بدعة، لأن الرسول (صلعم) – أو الصحابة والتابعين لم يدع إلى ذلك، وإذا كان الرسول (صلعم) قد آمن بأن القرآن مخلوق ولم يلزم بذلك الناس، فأى حجة للخصوم فى إرغام الناس على ذلك؟.. لذا توقف الرجل أمدا – غير طويل – عن الإدلاء برأى فى هذه المسألة. ويبدو – بناءا على ما سبق وكما يقرر بعض ثقات الباحثين – أن ابن حنبل فى سكوته هذا لم يقف من المسألة موقفا لا أدريا[٦]، وقد يؤيد ذلك أن ابن حنبل حينما رأى الناس يتكلمون فى خلق القرآن فما لبث أن خاض فى هذا الأمر، حيث رأى أن واجبه ألا يقف مكتوف الأيدى إزاء ما يهدد العقيدة الإسلامية.

---

[٥] انظر ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص ٨. وتكاد تجمع المراجع – وخاصة السلفية – على أنه كفر علماء الكلام.

[٦] د. أحمد صبحى فى علم الكلام ص ١٠٢ والمعروف أن اللا أدرية هى فرقة تقول بالتوقف فى وجود كل شئ وعلمه. كما تطلق اللا أدرية على إنكار قيمة العقل وقدرته أو على إنكار معرفة المطلق أو إنكار علم مابعد الطبيعة فإذا عرضت على أحد اللا أدريين مسألة من مسائل هذا العلم لم يتكلم عليها بنفى أو إثبات بل توقف عن الحكم فيها لاعتقاده أنها لا تقبل الحل. كما تطلق اللا أدرية أيضا على المذاهب التى تقول بعجز العقل عن معرفة الحقائق التى تجاوز طوره. المعجم الفلسفى جـ١، ص ٢٥٨

فعندما ضيق عليه الخناق اضطر أن يدافع عن القول بأن القرآن هو كلام الله غير مخلوق، ويبدو أنه قد استدل على ذلك بأسلوب سقراطي حينما سأل رجلا: الست مخلوقا؟ قال الرجل بلى. قال أليس كلامك منك؟ قال بلى، قال أليس كلامك مخلوقا؟ قال بلى. قال ابن حنبل عندئذ فالله تعالى غير مخلوق وكلامه منه ليس بمخلوق[٧]، إذ أن الصفة تتبع الموصوف كما هو معروف في علوم اللغة فكما أن الصفة لا تفارق الموصوف وتحل في غيره لذلك فإن ابن جنبل يرى أن كلام الله من الله ليس ببائن عنه[٨]. هنا نرى ابن جنبل يستخدم قياس الغائب على الشاهد.

ويبدو أن الإمام أحمد بن حنبل لم يقتصر على ذلك، بل أخذ يتوسع في بيان آرائه وتفصيلها، فقد روى عنه أنه قال: من قال لفظي بالقرآن مخلوق يعني به القرآن فهو جهمي، لأن اللفظ يراد به مصدر لفظ (يلفظ لفظا) ويسمى هذا فعل العبد وفعل العبد مخلوق، ويراد باللفظ كذلك اللفظ الذي يلفظ به الملافظ وذلك - في حالة القرآن – هو كلام الله لا كلام القارىء فمن قال إنه مخلوق فقد قال إن الله لم يتكلم بهذا القرآن وإن هذا الذي يقرأه المسلمون ليس هو كلام الله[٩]. وهنا يحق التساؤل: هل يمكن أن تفهم من ذلك أن ابن حنبل كان يرى أن القرآن بمعنى حروفه وألفاظه التي ننطقها ونسمعها ونكتبها غير مخلوق؟.

إنّ الإجابة على هذا التساؤل ستكون غير واضحة الآن تماما. لأننا نراه من جهة يقول: من قال إن حرفا من حروف المعجم مخلوق فهو جهمي لأنه سلك طريقا إلى البدعة، إذ من قال أن ذلك مخلوق فقد قال إنّ القرآن مخلوق[١٠] . كما روى عنه قوله إنّ المصحف إذا شكل ونقط وجب احترام الشكل والنقط كما يجب احترام

---

[٧] انظر ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٥٣.

[٨] ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ١٤٢.

[٩] المرجع السابق جـ٣ ص ٦٠.

[١٠] المرجع السابق جـ٣ ص ٣٨، ٦٨.

الحرف[11]. وبناء على ذلك فإنه لا يسعنا إلا أن نقول إن الرجل كان يؤمن بقدم الحروف والألفاظ التى يتألف منها القرآن. ومما يمكن أن يؤيد هذا القول أنه قد روى عن بعض الحنابلة – وربما عن ابن حنبل نفسه – أن المرء إذا نطق بعبارة من القرآن وكان يقصد بها خطابا عاديا مثل "يايحيى خذ الكتاب" فإن هذه العبارة فى كلا الحالتين – أى إذا قصد بها تلاوة القرآن أو قصد بها الخطاب العادى – تكون قديمة لأن النية لا تجعل القديم محدثا والمحدث قديما[12].

فالقرآن إذن – كما يفهم من أقوال ابن حنبل السالفة – هو كلام الله الأزلى، لأن الله – كما يقول ابن حنبل – لم يزل متكلما إذا شاء[13] ومعنى ذلك أن الله يتكلم بأمور معينة فى مناسبات معينة، وهذا الكلام يكون حروفا وألفاظا، وبالتالى يكون أصواتا[14] مقطعة كما يحدث لدى الإنسان حينما يتكلم.. وهكذا يكون القرآن هو كلام الله غير المخلوق بحروفه وألفاظه. أما ما يقرأ ويسمع ويكتب به فهو مخلوق، وفى ذلك يقول ابن حنبل: نقول القرآن كلام الله غير مخلوق حيث تصرف أى حيث تلى وكتب وقرىء مما هو فى نفس الأمر كلام الله فهو كلامه وكلامه غير مخلوق وما كان من صفات العباد وأفعالهم التى يقرأون ويكتبون بها كلامه كأصواتهم

---

(11) المرجع السابق جـ٣،ص ٧٩.

(12) المرجع السابق جـ٣ ص ٧٣. والجدير بالذكر أن الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦هـ) وهو من أعلام المدرسة السلفية يخالف ابن حنبل والحنابلة فى ذلك حيث يرى أن آيات القرآن تصير مخلوقة أو غير مخلوقة بالنية (انظر عقائد السلف للدكتور النشار وآخرين عن ٢٥١ – ٢٥٢).

(13) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ١٩٥.

(14) انظر عقائد السلف(تحقيق الدكتور النشار) ص ١٩٢ حيث يورد البخارى (ت ٢٥٦هـ) وهو من أعلام المحدثين – مأثورات تؤيد أن الله يتكلم بصوت ولكنه ليس كصوت المخلوقين.

ومدادهم فهو مخلوق[15]. وهذا يعنى أن ما يتعلق بالمفعول يكون غير مخلوق وما يتعلق بالفعل يكون مخلوقا.. ومن ثم يكون النبى (صلعم) قد بلغ كلام الله غير المخلوق بصوته المخلوق، ويؤيد ذلك أنه من المعروف - لغويا - أن المبلغ لا ينسب إليه الكلام حقيقة.

ولقد حاول الحنابلة تأييد فكرة ابن حنبل عن عدم خلق القرآن بأن أجروا على لسان النبى (صلعم) حديثا ينص على أن "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم[16] كما استشهدوا برأى الخليل بن أحمد الذى منع وصف كلام الله بأنه مخلوق لأن الكلام متى وصف بالخلق فالقصد به الكذب[17].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن بعض الحنابلة قد غالوا فى فهم هذا الرأى الذى نادى به ابن حنبل، فقالوا بقدم القرآن ليس فقط فى حروفه وألفاظه بل قالوا - علاوة على ذلك - إن الجلد والغلاف أزليان، كما قال بعضهم إن الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما صار قديما بعد أن كان حادثا[18].

هذا، ومن جهة أخرى فإننا نجد فى بعض الروايات ما يشير إلى أن أحمد ابن حنبل لم يقل إن لفظى بالقرآن غير مخلوق[19]. ويبدو أن مثل هذا القول الأخير

---

(15) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣، ص ٦٠.

(16) انظر شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص ٩٢، وانظر كذلك ابن تيمية فى المرجع المذكور جـ٣ ص ١٣٣، ١٤٢ ومواضع أخرى، وكذلك راجع كتاب عقائد السلف فى مواضع مختلفة حيث يأتى الحنابلة بالعديد من المأثورات لتبرير مذهبهم.

(17) انظر د. أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ١٣.

(18) انظر حاشية الكستلى على شرح العقائد النسفية للتفتازانى، ص ٩٢. وانظر كذلك شرح الجرجانى على مواقف الإيجى جـ٢ ص ٣٦٣.

(19) انظر ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٥٥.

قد دفع البعض إلى أن يقرر كما يفيد أن ابن حنبل قد اعتقد بالتفرقة بين المعانى الأزلية للقرآن وبين ألفاظه المحدثة. فقد ذكر الشهرستانى عن السلفيين أنهم قالوا: لا يظن الظان أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا وصارت صفات لنا[٢٠]. كما ذكر الإمام محمد عبده أن مقام الإمام أحمد ابن حنبل يجل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته. ويرى الإمام محمد عبده أن إباء ابن حنبل أن يظن أن القرآن مخلوق كان منشأه التحرج والمبالغة فى التأدب[٢١]. وقد تجلى هذا الرأى بوضوح لدى أحد المستشرقين، حيث يرى أن أحمد ابن حنبل قد أقر بأن القرآن كلام الله، وقصد بذلك أنه التعبير عن علم الله، وأنه باعتباره تعبيرا يجب أن نتصور أنه قائم بصفة أزلية فى الذات الإلهية، بمعنى أنه مادام هناك من أمر موضوعى بالنسبة لذاته تعالى فإن كلامه تعالى قام معبرا عن علمه قبل الموضوعى فى عالم الوجود فكلام الله تعالى قائم فى ذاته وليس كلاما واقعا. وهذا يؤدى إلى إثبات أزلية كلام الله، لأنه إذا تعذر علينا أن نتصور العلم الإلهى قائما على صورة مجردة من التعبير الرمزى الذى يلازمه ملازمة أزلية، وإذا نظرنا إلى كلام كهذا على اعتبار أنه ملكة تعبر عن نفسها كطاقة وليست خلقا، فإنه يترتب على ذلك أن كلام الله تعالى ليس أزليا فحسب ولكنه أيضا غير مخلوق.. وعلينا – والقول هنا لذلك المستشرق – أن نلاحظ الفرق الواضح بين القرآن المكتوب أو المتلو وكلام الله الضرورى السماوى، أو القرآن الظاهر والقرآن الخفى، وهذه التفرقة تمثل فى نظرنا مدى الشقة القائمة بين كلام الله الظاهر وكلامه الخفى. وتعتبر كافة الكلمات التى كلم الله بها أنبياءه مضافا إليها ماده القرآن

(٢٠) انظر نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى، ص ٣١٤.

(٢١) انظر رسالة التوحيد للإمام محمد عبده، ص ٧٥ (القاهرة ١٩٧١).

هى مما أنزل من كلامه الأزلى وأوحى به، ولكن هذا التنزيل ليس مستغرقا لكلام الله الأزلى وإنما هو جزء منه[٢٢].

وفى تقديرى أن مثل هذا الرأى – الذى جعل ابن حنبل يفرق بين القرآن فى معانيه الأزلية وفى ألفاظه المحدثه أو بين القرآن الخفى والقرآن الظاهر – ليس فقط يعتبر – إلى حد ما – فهما أشعريا لوجة نظر ابن حنبل، ومما يؤكد ما ذهبت إليه أنه قال: والتفرقة الكبيرة التى ننبه إليها إنما تقوم بين القرآن الظاهر والكلام الخفى لله تعالى. والأخير ليس معادلا للقرآن ولكنه غير متناه فى سعته، وأن هذه الصلة القائمه بين هذه الفكرة وبين مذهب الكلمة (اللوجوس) الذى يقول به مسيحيو الشام لتؤيد عرضنا للمذهب القرآنى كما أوردناه: فإن تجلى الكلمة (اللوجوس) فى المسيح يجب أن يقابل الكلمة السماوية وغير المخلوقة فى ذات الأب. ثم يتحدث عن عصمة الكلام الإلهى ووظيفته الخلاصية ويعتقد أنه هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل[٢٣].

وينبغى أن نشير هنا إلى أنه لكى يفهم رأى الإمام ابن حنبل فهما صحيحا يجب أن نعلم أن الرجل عندما قرر أن القرآن غير مخلوق لم يقل أنه قديم، حقيقة لقد أثبت لله تعالى صفة الكلام إلا أنه لم يقل ذلك إلا بناء على تمسكه بالنص القرآنى الذى يثبت لله الكلام، لم يكن هدف الرجل إذن البحث فى نظرية كلامية، بل هدفه الأساسى كان الرد على المعتزلة، ليس فى فهمهم لهذه المسائل الجدلية. وإنما فى تأويلهم لآيات القرآن. تأويلا يتفق مع آرائهم الكلامية. لذلك كانت وقفة ابن حنبل – أصلا – للتنبيه على التأويل الصحيح للنصوص القرآنية، وفى سبيل ذلك نرى الرجل يعطى مكان الصدارة للنص القرآنى للكشف عن مضمونه من واقع الفهم اللغوى لألفاظه وبالاستعانة بالنصوص الدينية الأخرى، وذلك بدون أفكار مسبقة تؤدى إلى إخراج النص عن حقيقته.

---

[٢٢]، [٢٣] انظر: والترباتون: أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٢٤٨ - ٢٥١. (القاهرة ١٩٥٨).

وقد يتضح لنا ذلك من خلال استقراء رسالة بعنوان الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله[٢٤] وهى رسالة منسوبة إلى الامام أحمد بن حنبل، تعد تعبيرًا عن الموقف السلفى من بعض المسائل الكلامية منهجا وموضوعا. فقد ورد فى هذه الرسالة: أن القرآن ليس هو الله وليس هو غير الله، ولكنه كلام الله وهكذا سماه الله[٢٥]. وبيان أن كلام الله غير مخلوق تشير الرسالة إلى أن الله قد فصل بين قوله وبين خلقه حيث قال تعالى: "ألا له الخلق والأمر"[٢٦] فلما قال تعالى "ألا له الخلق" لم يبق شيئا مخلوقا الا كان داخلا فى ذلك. ثم ذكر سبحانه ماليس بمخلوق فقال "والأمر"، فأمره هو قوله تبارك رب العالمين أن يكون قوله خلقا[٢٧]. ثم تشير الرسالة إلى أن أمر الله - الذى هو قوله - من الله وليس بائن عنه وإنما أنزله الله على الخلق فالله سبحانه وتعالى يقول "إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين، فيها يفرق كل أمر حكيم"[٢٨] ثم قال سبحانه بعد ذلك عن القرآن إنه كان "أمرا من عندنا"[٢٩]، فكأنه سبحانه يشير بذلك إلى أن القرآن الذى هو كلام الله غير مخلوق، ومما يدل كذلك على أن أمر الله غير خلقه قوله تعالى "لله الأمر من قبل ومن بعده"[٣٠] وتفسير هذه الآية أن الله تعالى يقول لله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق، فالله يخلق أمره الذى هو قوله وقوله غير خلقه[٣١].. ومما يؤكد وجود التفرقة بين الخلق والأمر فى الآية "ألا له الخلق والأمر"

---

(٢٤) نشرت هذه الرساله مع مجموعة رسائل سلفية أخرى فى كتاب عقائد السلف تحقيق د. النشار و د. عمار الطالبى (الإسكندرية ١٩٧١).

(٢٥) انظر: عقائد السلف، ص ٧٣.

(٢٦) سورة الأعراف آية ٥٤.

(٢٧) عقائد السلف ص ٧٣.

(٢٨) ، (٢٩) انظر سورة الدخان الآيات ١-٥.

(٣٠) سورة الروم آية ٤.

(٣١) انظر عقائد السلف، ص ٧٣.

وجود الواو التى تدل على الانفصال[٣٢]. وقد ورد فى هذه الرسالة وكذلك فى غيرها أن الله قد سمى القرآن وحيا ولم يسمه خلقا، وذلك استنادا إلى ما جاء فى القرآن[٣٣] حيث قالت قريش عن القرآن إنه شعر أو أساطير الأولين أو أضغاث أحلام أو تقوله محمد (صلعم) من تلقاء نفسه أو تعلمه من غيره، فأقسم الله بالنجم إذا هوى، يعنى القرآن إذا أنزل، ماضل محمد وماغوى وما ينطق عن الهوى أى من تلقاء نفسه فما القرآن إلا وحى يوحى وليس شيئا آخر غير الوحى[٣٤]. فالله قد سمى القرآن وحيا ولم يسمه شيئا آخر غير الوحى.

وإذا كان المعتزلة قد استدلوا على قولهم بأن القرآن مخلوق بأنه إذا كان القرآن شيئا[٣٥] وإذا كان الله قد خلق كل شئ، فيكون إذن القرآن مخلوقاً. فقد رد ابن حنبل فى هذه الرسالة على ذلك بأن بين أن الله تعالى لم يسم كلامه شيئا وإنما سمى شيئا الذى كان يقوله "وقد استدل على ذلك بقوله تعالى "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"[٣٦] و "وإنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"[٣٧] فالشئ إذن ليس هو أمر الله ولا قوله وإنما الشئ هو الذى كان بقوله أو أمره[٣٨] وهكذا يثبت أن كلام الله ليس شيئا، لكى يدحض حجة المعتزلة على القول بخلق القرآن. وإذا كان ابن حنبل قد أقر أن القرآن شئ[٣٩]، فإنه يستخدم القياس

---

(٣٢) انظر عقائد السلف، ص ٧٤-٧٥.

(٣٣) انظر سورة النجم الآيات ١-١٠.

(٣٤) انظر عقائد السلف ص ٧٥.

(٣٥) الشئ هو اسم لما يصح أن يتكلم به (صلعم) أم يحكم عليه أو يخبر عنه، والشئ مرادف للموجود حسيا كان أو ذهنيا (انظر د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى جـ١ ص ٧١٢ وراجع تعريفات الجرجانى ص ١١٤.

(٣٦) سورة آية ٨٢.

(٣٧) سورة النحل: آية ٤٠.

(٣٨)، (٣٩) انظر عقائد السلف ص ٧٦.

التمثيلي لكي يبين أن القرآن وإن كان شيئا إلا أنه غير مخلوق. وبيان ذلك أنه إذا كان الله لم يعين نفسه سبحانه وتعالى مع الأنفس ذائقة الموت، كذلك فإن اعتبار القرآن شيئا لا يستتبع بالضروره أن الله يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة[٤٠]، لأن هناك آيات عامة أريد بها التخصيص وليس العموم. ومما يؤيد أن كلام الله ليس مخلوقا في نظر ابن حنبل أن الله تعالى قد ذكر كلامه في مواضع عديدة من القرآن[٤١] فسماه كلاما ولم يسمه خلقا[٤٢]. أما فيما يتعلق بالآية.. ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"[٤٣]، تلك التى استند إليها المعتزلة للتدليل على خلق القرآن واعتبروها آية صريحة لا تحتاج إلى تأويل، فإن ابن حنبل يقول في رسالته هذه: إن الشيئين إذا اجتمعا في اسم يجمعها فكان أحدهما أعلى من الآخر ثم جرى عليهما اسم مدح لكان أعلاهما أولى بالمدح وإن جرى عليهما اسم ذم كان أدناهما أولى به، فلما قال الله، ما يأتيهم من ذكر.. "جمع سبحانه بين ذكرين أحدهما ذكر الله والآخر ذكر نبيه (صلعم) فأما ذكر الله فإنه إذا انفرد لم يجر عليه اسم المحدث، وإما إذا انفرد ذكر النبى (صلعم) فإنه يجرى عليه اسم المحدث، ذلك لأن الحدث قد وقع على الذكر عند إنبائه إيانا، إذ أنه لا يأتينا بالأنباء إلا مبلغ ومذكر وهو النبى (صلعم)، فذكر النبى (صلعم) محدث لأن النبى (صلعم) كان لا يعلم فعلمه الله فلما علمه الله كان ذلك محدثا إلى النبى (صلعم)[٤٤].

---

[٤٠] انظر عقائد السلف ص ٧٦ – ٧٧.

[٤١] انظر على سبيل المثال لا الحصر: سورة البقرة آية ٣٧، ٧٥ وسورة الأعراف آية ١٤٣ – ١٤٤، ١٥٨ وسورة النساء آية ١٦٤ وسورة الكهف آية ١٠٩ وسورة التوبة آية ٦ وسورة الفتح آية ١٥. وانظر معجم ألفاظ القرآن الكريم جـ٢ ص ٥٢٠ – ٥٢٥.

[٤٢] انظر عقائد السلف، ص ٧٧ – ٧٨.

[٤٣] سورة الأنبياء، آية ٢.

[٤٤] انظر عقائد السلف ص ٨٠ – ٨٢.

وثمة آية أخرى كان المعتزلة قد استشهدوا بها على حدوث الكلام الإلهى، وهى قوله تعالى "إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم[٤٥] "لأنه إذا كان عيسى هو الكلمة، وإذا كان عيسى مخلوقا، إذن فالكلمة مخلوقة، إلا أن ابن حنبل فى هذه الرسالة – ويتابعه معظم أهل السنة – يرى أن الكلمة التى ألقيت إلى مريم حين قال له سبحانه "كن" فكان عيسى بـ"كن" وليس عيسى هو الكن ولكن بالكن كان، فالكن من الله قول وليس الكن مخلوقا، فعيسى بالكلمة كان وليس هو الكلمة[٤٦]، يضاف إلى ذلك أن عيسى (عليه السلام) تجرى عليه ألفاظ لاتجرى على القرآن ولا يحل لنا أن نقول فى القرآن ما نقول فى عيسى[٤٧] والجدير بالإشارة هنا أن هذا الفهم لتلك الآية القرآنية ليس فقط ردا على المعتزلة، بل هو أيضا – وفى المحل الأول – رد على النصارى الذين يعتبرون أن المسيح هو كلمة الله، وهكذا نرى أن القول بوجود صلة بين مذهب ابن حنبل فى القرآن غير المخلوق وفكرة الكلمة المسيحية إنما هو قول مجانب للصواب.

وأيا ما كان الأمر، فإن الإمام أحمد بن حنبل – فى هذه الرسالة – يمضى فى الرد على المعتزلة الذين يقولون حيث أن الله قد خلق السموات والأرض وما بينهما والقرآن لا يخلو أن يكون فى أحد هذه المواضع فهو إذن مخلوق. فيقول: إن الله لم يجعل ما فوق السموات مع الأشياء المخلوقة وذلك مثل الكرسى والعرش واللوح المحفوظ والحجب وغير ذلك، ويرى أن القرآن ليس فى السموات أو الأرض أو فيما بينهما، والدليل على ذلك أن الله يقول: "ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق[٤٨]، فالذى خلق به السموات والأرض كان قبلها، والحق الذى به هو

---

(٤٥) سورة النساء آية ١٧١.

(٤٦)، (٤٧) انظر عقائد السلف ص ٨٣.

(٤٨) سوره الروم آية ٨.

قوله، كما ورد فى الآية "فالحق والحق أقول"[٤٩] فقوله إذن ليس فى السموات أو الأرض أو فيما بينهما، وبالتالى ليس مخلوقا[٥٠].

ومن أهم الآيات القرآنية كذلك التى احتج بها المعتزلة لتأييد رأيهم فى خلق القرآن، قوله تعالى: "إنا جعلناه قرآنا عربيا"[٥١]. إذ قالوا أن جعل تعنى خلق فيكون إذن كل مجعول مخلوق. إلا أن ابن حنبل دحضا لرأى خصوصه ودفاعا عن عقيدته فى أن القرآن غير مخلوق قد فسر معنى "جعل" بحيث لا تتعارض مع قوله بأن القرآن غير مخلوق وإن كان محمولا، فيرى أن هذه الكلمة – جعل – إذا استعملت بالنسبة للبشر كان معناها سمى أو فعل، وإذا استعملت بالنسبة إلى الله كان معناها خلق أو صير، ففى الحالة الأولى مثلا بستشهد بقوله تعالى "وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا"[٥٢] فجعل هنا بمعنى سمى، أما قوله تعالى "يجعلون أصابعهم فى آذانهم"[٥٣] فجعل هنا تعنى فعلا من أفعال البشر تقديره وضعوا، بينما فى الحالة الثانية نجد جعل تستعمل بمعنيين مختلفين تماما: فقوله تعالى "جعل لكم السمع والأبصار"[٥٤] يعنى خلق أما قوله تعالى "إنى جاعلك للناس إماما"[٥٥] فإن جعل هنا لا تعنى خلق وإنما تعنى صير، وهذا المعنى نجده أيضا فى الآية "رب اجعلنى مقيم الصلاة"[٥٦] وبهذا المعنى أيضا جعل الله القرآن عربيا[٥٧] والجديـ

---

[٤٩] سورة ص آية ٨٤.

[٥٠] انظر: عقائد السلف ص ٨٤.

[٥١] سورة الزخرف آية ٣.

[٥٢] سورة الزخرف آية ١٩.

[٥٣] سورة البقرة آية ١٩.

[٥٤] سورة النحل آية ٧٨.

[٥٥] سورة البقرة آية ٢١.

[٥٦] سورة إبراهيم آية ٤٠.

[٥٧] انظر عقائد السلف ص ٦٩ – ٧٢.

بالإشارة هنا أن أحد السلفيين وهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦هـ) فى كتابه الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة قد أشار إلى هذه المسألة بقوله: الجعل يكون بمعنيين أحدهما خلق والآخر غير خلق "فأما الموضع الذى يكون فيه خلقا فإذا كان متعديا إلى مفعولين حيث يكون معنى جعل هو صير[٥٨]، والثابت أنه لا توجد فى القرآن كلمة جعل متعدية إلى القرآن وحده. ويقول سلفى آخر وهو أبو سعيد الدرامى (ت٢٨٠هـ) فى كتابه الرد على الجهمية: إن الكلام لله بدءا وآخرا وهو يعلم الألسنة كلها ويتكلم ما شاء منها إن شاء تكلم بالعربية وإن شاء تكلم بالعبرية وإن شاء تكلم بالسريانية، فالله سبحانه يقول قد جعلت هذا القرآن عربيا من كلامى وجعلت التوراة والإنجيل من كلامى عبرانيا، حيث أنه قد أرسل كل رسول بلسان قومه كما قال، فجعل سبحانه كلامه الذى لم يزل له كلاما لكل قوم بلغاتهم فى ألسنتهم، إذن فقوله جعلناه يعنى صرفناه من لغة إلى لغة أخرى..[٥٩] وخلاصة القول أن ابن حنبل – ومعظم علماء السلف – قد رأى أن جعل لا تعنى خلق فقط، بل لها معان أخرى[٦٠]، وبالتالى يكون ليس كل مجعول مخلوقا، وهو لا يفعل ذلك إلا لكى يدحض احتجاج المعتزلة بالآية سالفة الذكر على القول بخلق القرآن.

وإذا كان المعتزلة ضد قالوا – طبقا لمذهبهم فى القرآن وحدوث الكلام الإلهى – أن الله – لم يكلم موسى حقيقة بل خلق الكلام فى الشجرة لأن المتكلم هو فاعل الكلام وليس من قام به الكلام. فإننا نجد الإمام أحمد بن حنبل هنا يؤكد

---

(٥٨) انظر عقائد السلف ص ٢٣٤. ويلاحظ أن هذا النص يمكن أن يعتبر بشئ من الحذر فكرة أولية لقول ابن كلاب ثم الأشعرى بأن كلام الله الأزلى واحد وإذا شاء سبحانه جعله عربيا أو سريانيا إلخ.

(٥٩) المرجع السابق ص ٤٨١ – ٤٨٢.

(٦٠) انظر معجم ألفاظ القرآن الكريم (القاهرة ١٩٧٠) جـ١ ص ٢٠٤ وما بعدها. حيث يوضح أن الجعل يأتى لمعان ترجع إلى أولا: الخلق والإيجاد، ثانيا التعبير حقيقة أو حكما، ثالثا الحكم والتشريع والتقرير.

أن الله قد كلم موسى حقيقة إذ لا يجوز لغير الله أن يقول "إنى أنا الله"(٦١) لأن ذلك إذا كان من غير الله كان ادعاء للربوبية من دون الله، يضاف إلى ذلك أن النصوص القرآنية قد أثبتت لله الكلام صراحة، فقال تعالى: "وكلم الله موسى تكليما"(٦٢) وكذلك "ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه"(٦٣)، وقال تعالى كذلك "إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى(٦٤)، كما أن الرسول (صلعم) قد أثبت لله الكلام وذلك فى حديث متفق عليه يقول فيه "ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه مابينه وبينه ترجمان"(٦٥) والجدير بالإشارة أن ابن حنبل لا يشترط الجوارح للكلام، فالسموات والأرض قد "قالتا أتينا طائعين(٦٦)، والجبال يسبحون"(٦٧) والجوارح تنطق على الكافرين بإذن الله، كذلك تكلم الله كيف شاء من غير حرف ولا فم ولا شفتين ولا لسان(٦٨)، ومن أنكر الكلام لله فقد أعظم على الله فرية حين زعم أنه لا يتكلم فشبهه بالأصنام التى تعبد من دون الله والتى لا تتكلم ولا تتحرك، كما أن من أثبت لله الكلام وزعم أنه مخلوق فقد شبه الله بخلقه(٦٩) لأن الله سيكون قد تكلم بعد أن لم يكن متكلما. ونحن نلمح هنا تأثير منهج يوحنا الدمشقى الذى أدرك المعتزلة خطر آرائه على الإسلام فقالوا بخلق القرآن.

---

(٦١) سورة طه آية ١٤.

(٦٢) سورة النساء آية ١٦٤.

(٦٣) سورة الأعراف آية ١٣٤.

(٦٤) سورة الأعراف آية ١٤٤.

(٦٥) انظر عقائد السلف ص ٨٨.

(٦٦) سورة فصلت آية ١١.

(٦٧) سورة الأنبياء آية ٨٩.

(٦٨) انظر عقائد السلف ص ٨٧ - ٨٩.

(٦٩) انظر عقائد السلف ص ٩٠.

إلا أننا نجد الإمام أحمد بن حنبل في رسالته سالفة الذكر يدفع عن نفسه شبهة التشبه بالمسيحية، فيقول: إنّ النصارى زعموا أن الله لم يزل وصفاته بينما نقول أن الله لم يزل بصفاته ولا نتحدث عن المتى ولا عن الكيف. فإن ابن حنبل يقول إن الله كان ولا شئ معه وهو سبحانه في تفرده الأزلي كان متصفا بصفات الكمال، فهو يصف إلها واحدا بجميع صفاته، وهو في ذلك يدفع شبهة الشرك عن نفسه[٧٠].

وينبغي أن نشير هنا إلى أن الإمام أحمد بن حنبل في بيان مذهبه في القرآن غير المخلوق لم يقتصر على النصوص القرآنية وحدها، بل إنه قد اعتمد أيضا على أحاديث نبوية. فقد ورد في رسالته هذه حديثا نبويا - يبدو عليه الضعف - لتأييد ما سبق من آراء، جاء فيه "لما سمع موسى كلام ربه قال يارب هذا الذى سمعته هو كلامك؟ قال نعم يا موسى هو كلامي إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها وأنا أقوى من ذلك، وإنما كلمتك على قدر ما تطبق ذلك ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت.."[٧١] وهذا يدل على أن الله قد كلم موسى حقيقة بكلام غير مخلوق. كما يروى عن ابن حنبل أنه قد احتج بقول الرسول (صلعم).. أعوذ بكلمات الله التامات: على أن الكلام الإلهي غير مخلوق لأن المخلوق لا يستعاذ به[٧٢] وهكذا فقد عارض أحمد بن حنبل قول المعتزلة بخلق القرآن وحاول أن يثبت أن كلام الله غير مخلوق، وهو إذ يقول ذلك فإنه لم يقل قط إنه قديم لأن الله لم يصف كلامه بأنه قديم - ولا مخلوق - وكذلك لم تكن لدى الرجل فكرة مسبقة حاول إثبات صحتها، لقد حاول فقط بيان فساد اعتقاد المعتزلة، مستندا في ذلك إلى النصوص القرآنية وبعض الأحاديث النبوية بالإضافة إلى مأثورات عن الصحابة والتابعين مستخدما في بيان ما يعتقد أسلوب الرفض لكل ماهو عقلاني لأن العقل لا يستطيع حل مثل هذه المسائل فما على المرء إلا أن يعتقد دون أن يخضع الإيمان

---

(٧٠) انظر عقائد السلف ص ٩١ - ٩٢.

(٧١) انظر عقائد السلف ص ٨٩.

(٧٢) انظر ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٢٩.

للعقل لأن المصدر الذى أوحى إلى الإنسان بمعتقداته هو مصدر متعال عن هذه العقول المحدودة.

والجدير بالذكر أن هذا المنهج الظاهرى أو النقلى الذى يؤثر التمسك بالنص ويجعل له مكان الصدارة كان أحد العوامل الرئيسة لظهور طائفة الحشوية، تلك الطائفة التى ساعدت على ظهور التيارات التجسيمية والنزعات التشبيهية فى العقائد الإسلامية. والمعروف أن الحشوية قد ظهرت - كاتجاه له خطره - فى الفكر الإسلامى منذ عهد مبكر إذ أن عثمان بن عفان لم يكد يتولى خلافة المسلمين (سنة ٢٣هـ) حتى بدأت بذرة الضعف تدب فى جسد الأمة الإسلامية الناشئة، وذلك من الناحية العقائدية على الأقل وإذ ذاك نشط من لم يحسن إسلامهم من أهل الديانات الأخرى، وخاصة اليهودية والمسيحية، وأخذوا يبثون مالديهم من العقائد والأفكار التى لاقت رواجا عند عامة المسلمين الذين أخذوا بدورهم يرددونها بسلامة نية، ومالبثت أن انتشرت هذه الأفكار فى مجالى الحديث والتفسير على أنها مأثورات عن النبى (صلعم). حتى إذا ما قارب النصف الأول من القرن الثانى للهجرة الانصرام، فنجد أن هذا التيار قد شمل بالإضافة إلى مجالى الحديث والتفسير مجال العقائد. ولا يعنينا هنا إلا أن نشير إلى أن هؤلاء الحشوية فى ذلك العهد قد قالوا بقدم القرآن حروفه وألفاظه ورقومه المكتوبة وأن ما بين الدفتين هو كلام الله حقيقة أنزله على لسان جبريل عليه السلام، فهو المكتوب فى المصاحف والمكتوب فى اللوح المحفوظ، وهو الذى يسمعه المؤمنون من البارى تعالى فى الجنة بغير حجاب ولا واسطة[٧٣] ومعنى قول الحشوية هذا أن كلام الله تعالى - الذى هو القرآن - قديم، وهو وإن كان يحل فى الأجسام المخلوقة إلا أنه فى نفس الوقت لا يفارق الذات الإلهيه. وأعتقد أننى لن أكون مغاليا أو مجانبا للصواب إذا قلت إن القول بقدم

---

[٧٣] انظر الملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص ١٠٦ - ١٠٧. وعن الحشوية انظر كذلك د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٣٣٨ - ٤٠٤.

القرآن فى هذه المرحلة المبكرة وعلى هذه الصوره الساذجة إنما ظهر نتيجة للتأثيرات اليهودية والمسيحية: فمن ناحية يذكر بعض الباحثين[٧٤] أن ثمة جهودا قد بذلها بعض العلماء فى التلمود ليقيموا فى مقابل الكلمة عند المسيحيين وفى زى رمزى قضية توراتية قديمة. وهو مجهود ربما لم يكن إلا تمهيدا للقضية الإسلامية فى القرآن غير المخلوق، وقد يكون ذلك كافيا ليثير مسألة التأثير اليهودى برمتها. إلا أن هذا الرأى فيما أعتقد لم يقم على صدقه بعد دليل[٧٥]. أما من الناحية الأخرى - ويبدو أن هذا هو الأرجح - فإن فكرة النصارى عن ألوهية المسيح وأزلية الكلمة (اللوجوس) قد تسربت إلى المسلمين - وليس من المستبعد أن يكون الحشوية قد روجوا لها دون أن يدروا - وذلك عن طريق مناقشات يوحنا الدمشقى[٧٦] وإلزاماته للمسلمين الذين كانوا - فيما يذكر - يسلمون له بداية حيث كان يستخدم أسلوبا أشبه ما يكون بالأسلوب السقراطى[٧٧]. وربما يؤيد ذلك ظهور مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ) فى هذه الأثناء، والذى تجمع معظم المصادر على أنه كان حشويا ويقول

---

(٧٤) انظر فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جـ١ ص ٥٨، وانظر كذلك ول ديورانت: قصة الحضارة جـ١٣ ص ١٩٨.

(٧٥) يلاحظ هنا الشبه الواضح بين عقيده الحشوية فى قدم القرآن بحروفه وألفاظه فضلا عن الغلاف والورق المكتوب عليه، وقول اليهود عن تابوت العهد (التوراة) الذى يحتوى على الألواح التى كتبها الله لتعليم بنى إسرائيل وأعطاها لموسى، وهذه الألواح هى صنعة الله والكتابة كتابة الله، انظر ذلك فى: مقارنة الأديان للدكتور أحمد شلبى الجزء الأول اليهودية ص ٢٠١ - ٢٠٢. وأعتقد أن هذا ليس مجرد شبه فقط وإنما الأمر أكثر من ذلك.

(٧٦) انظر الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٧٣.

(٧٧) انظر الفصل السابق.

بالتشبيه والتجسيم وأنه أخذ من علم اليهود والنصارى لتدعيم تفسيره للقرآن المفعم بالتشبيه والتجسيم وأنه كان ضعيفا فى الحديث[٧٨].

وهنا أجد نفسى مدفوعا إلى طرح السؤال التالى: إذا كان ابن حنبل لم يتأثر فى قوله بأن القرآن غير مخلوق بمؤثرات مسيحية، كما أشرت قبلا، فهل يمكننا أن نقول إنه قد تأثر فى رأيه عن القرآن غير المخلوق بمقالة الحشوية سالفة الذكر؟ إنه مما لاشك فيه أن ثمة قاسما مشتركا بين كلا من ابن حنبل وطائفة الحشوية، ألا وهو التمسك الشديد بالنقل أو المأثور مع الإغفال الذى يكاد أن يكون تاما للعقل، يضاف إلى ذلك أن الحشوية، وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان الذى يعتقد أن ابن حنبل كان يتأسى به[٧٩] كإمام من أئمة السلف، قد أتوا بالأحاديث التى تثبت الصفات لله حتى أفرطوا فى ذلك، وقد روى[٨٠] عن ابن حنبل أنه قال بشأن أحاديث الصفات "نرويها كما جاءت". وأخيرا وليس آخرا فإن هؤلاء الحشوية قد تناولوا آيات القرآن وخاصة تلك التى تتعلق بالذات الإلهية فأجروها على ظاهرها وتكلموا فى الصفات الإلهية على نحو ماهو متعارف بالنسبه لصفات المحدثات[٨١]، وكذلك نرى ابن حنبل ينادى بأنه من الواجب أن نفسر القرآن تفسيرا حرفيا، وفى الحالات التى اضطر فيها إلى طراح المنهج الظاهرى الحرفى فإن الرجل قد ارتضى التأويلات المتواترة التى تناقلها رواة الحديث النبوى[٨٢]. وحينما يطبق ابن حنبل

---

(٧٨) انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص ٣٩٢ وما بعدها.

(٧٩) انظر الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ١٠٤، حيث يرى أن ابن حنبل كان يجرى على منهاج السلف من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل ابن سليمان.

(٨٠) انظر ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٥٦.

(٨١) انظر الملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٨٢) ولترباتون: أحمد بن حنبل والمحنة ص ٢٥٥.

هذا المنهج على الآيات التى تتعلق بالصفات الإلهية فإن ذلك لا يعد منه إلا إغفالا لمسألة التشبيه وتركا لها على حالها[٨٣].

وهكذا فإنه يمكننا إن نقول أن ابن حنبل يتفق - أو يكاد أن يكون كذلك - مع الحشوية المشبهة، إلا أن هذا الاتفاق يكون من حيث المنهج فقط. أما من حيث الموضوع، وعلى وجه الخصوص مسألة خلق القرآن، فإن الأمر يختلف تماما، إذ أن المنطلق الفكرى لكلاهما مختلف تماما وبالتالى يكون جوهر الموضوع مختلفا تماما، ولا يقدح فى ذلك أننا نجد بعض الحنابلة[٨٤] يوفقون بين النظرتين، لأن هذه الطائفة الأخيرة - أعنى الحنابلة - يمكن اعتبارها منتسبة إلى الحشوية أكثر من انتسابها إلى ابن حنبل، وبيان ذلك أن الحشوية قد قالوا بأن القرآن قديم ليس فقط من حيث معانيه بل من حيث حروفه وألفاظه أيضا، لأن القرآن كلام الله حقيقة ولا يعقل أن يكون كلام الله إلا قديما مثله تعالى وفى تقديرى أن هذا القول ليس إلا صدى لإلزامات يوحنا الدمشقى الذى كان يلزم خصومه - المسلمين - بالقول بقدم الكلام الإلهى. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن المعتزلة قد قالوا بخلق القرآن ردا على هذه الطائفة فى المحل الأول.. ومن ناحية أخرى فإننا نجد بعض الحنابلة يقولون بقدم القرآن حتى المكتوب منه والملفوظ، وربما دعاهم إلى ذلك أنهم رأوا كبار الأئمة مثل أحمد بن حنبل يعارضون المعتزلة فلم يفهموا سر معارضتهم ووجهة نظرهم، فظنوا أنه إذا كان المعتزلة يقولون بخلق القرآن فيجب عليهم أن يقولوا هم بقدمه فى كل مظاهره لكى يدحضوا هذه البدعة.. والملاحظ أن أقوال هؤلاء الحنابلة فى مناظراتهم مع المعتزلة كانت ضعيفة وسطحية إذ لم يتعرضوا لجوهر المسألة ولا هم أتوا بالبراهين العقلية على وجهه نظرهم[٨٥].

---

[٨٣] المرجع السابق ص ٢٥٤.

[٨٤] ينبغى هنا الاهتمام بالتفريق بين آراء أحمد بن حنبل ذاتها وآراء تلاميذه الذين انتسبوا إليه.

[٨٥] انظر: ضحى الإسلام، جـ٣، ص ١٩٥.

أما فيما يتعلق بأحمد بن حنبل وأمثاله من الفقهاء والمحدثين، فإنهم لم يعارضوا قول المعتزلة بخلق القرآن اعتقادا منهم بقدمه[٨٦] بناء على حجج عقلية وأدلة كلامية، بل إن ذلك الموقف من ابن حنبل كان استنكارا لموقف المعتزلة الذين كانوا يريدون فرض موقفا كلاميا على المسلمين على أنه عقيدة رسمية من يخالفها يعتبر مشركا. يضاف إلي ذلك أن ابن حنبل - ومن نسج على منواله - كان يدرك خطورة اعتناق العامة لعقيدة خلق القرآن إذ أن الأدلة العقلية عليها ليست أعلى من مستوى أفهام العامة فحسب بل كذلك فإن القول بأن القرآن مخلوق إنما يرتبط فى وجدان هؤلاء العامة بسوء فهم على جانب كبير من الخطورة إلا أن لفظ الخلق يكاد يلتبس عليهم لفظ الاختلاف، فضلا عن اعتبار أن القرآن إذا كان مخلوقا فإنه سيأتي يوم يفنى فيه أو يزول، لأن كل مخلوق فان وبذلك ينتهى الإسلام الأمر الذى يرفضه أى مسلم[٨٧]. أضف إلي ذلك أن ابن حنبل لم يرفض رأى المعتزلة باعتباره قضية كلامية بقدر ما رفض تأويلات المعتزلة لآيات القرآن التى استندوا إليها لتدعيم آرائهم.

وهكذا نستطيع أن نتبين بما لا يدع مجالا للشك، الاختلاف الجوهرى بين موقف كل من الإمام أحمد بن حنبل والحشوية بصدد مشكلة خلق القرآن. فالموقف الحشوى ليس ردا على قول المعتزلة بخلق القرآن بل إنه تقرير رأى خاص فى المسألة ليس من المستبعد أن يكون ذو أصول مسيحية. أما موقف ابن حنبل فإنه موقف سلبى - إن صح هذا التعبير - إذ أنه يعارض المعتزلة لأنهم نادوا بآراء لم يأت بها القرآن والسنة.. وهذا هو الموقف النهائى لابن حنبل والذى نجده فى رسالة بعث بها إلى المتوكل (الذى تولى) الخلافة سنه ٢٣٣هـ) بعد انقشاع الغمة وزوال

---

(٨٦) انظر د. أحمد صبحى فى علم الكلام ص ١٠١ وكذلك محمد أبو زهره تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٥ وأيضا ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٢٠.

(٨٧) انظر د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ١٠٢ وما بعدها.

المحنة وبعد أت نفسه، جاء فيها: أن رسول الله (صلعم) والصحابة والتابعين قد سموا القرآن كلام الله ولم يزيدوا عن ذلك شيئا، وابن حنبل إذ يتابعهم في ذلك وفي نفس الوقت يريد دحض قول المعتزلة فقد قرر أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقد استدل على ذلك من كتاب الله حيث قال تعالى "الرحمن علم القرآن خلق الإنسان"[٨٨] فأخبر سبحانه وتعالى أن القرآن من علمه، ويؤكد ذلك قوله تعالى في الآية الكريمة "ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم"[٨٩] وهنا نتساءل: إذا كان القرآن من علم الله وإذا كان علمه تعالى أزلي - حتى عند المعتزلة - فهل معنى ذلك أن ابن حنبل يقول إن القرآن أزلي؟ يبدو أنه لم يذهب إلى ذلك كما رأينا من قبل، إذ أنه يقول القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا فقط هو ما ذهب إليه ابن حنبل. ثم يقول إنه ليس صاحب كلام ولا يرى الكلام في شئ من هذا الأمر إلا ما كان في كتاب الله أو في حديث نبوى أو عن الصحابة والتابعين فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود[٩٠].

وبناء على ذلك، واستنادا إلى استقراء حوادث محنة خلق القرآن وخاصة المناظرات التى جرت بين ابن حنبل والمعتزلة، فإننا نشير إلى أن موقف ابن حنبل كان يحكمه أمران: الأول محاولة إبعاد المسألة عن نطاق العقيدة لأنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى الدين. والثانى محاولة تصحيح تأويلات المعتزلة للآيات القرآنية التى أيدوا بها مذهبهم ولذلك فإننا وجدنا ابن حنبل عندما حيرته الاحتجاجات الفلسفية لخصومه قد أقر بعجز عقله غير المدرب عن الرد على هذه الاعتراضات الفلسفية[٩١]، بل إنه كان يطلب الحجج من كتاب الله أو سنة رسوله (صلعم)، فإذا أتاه

---

[٨٨] سورة الرحمن، أية ١ - ٣.

[٨٩] سوره البقرة، أية ١٢.

[٩٠] انظر هذه الرسالة فى كتاب الأئمة الأربعة للدكتور أحمد الشرباصى ص ٢٢٠ - ٢٢٤ (كتاب الهلال العدد ١٦٢ سبتمبر ١٩٦٤).

[٩١] والترباتون: أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٢٥٣.

البعض بالحجج النقلية رد عليهم (كما لوحظ ذلك فى رسالته الرد على الجهمية) أما إذا حاجه البعض بحجج عقلية فإنه كان يقول "ما أدرى ما هذا إنه ليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله[٩٢]، وإذا كان الجاحظ (ت٢٥٦هـ) يذكر ملاحظة ذات أهمية على هذا الأسلوب إذ يقول عن ابن حنبل أنه كان يجيب فى كل ما يسأل عنه حتى إذا بلغ الموضع الذى إذا قال فيه كلمة واحدة برئ منه أصحابه قال لست متكلما، فلا هو قال فى أول الأمر لا علم لى بالكلام ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق[٩٣]. وربما لا يخلو هذا الاعتراض من قدر كبير من الصحة، وبذلك يصح لنا أن نعتقد أن الذى زاد من سخط المأمون - ومن ورائه المعتزلة - على المحدثين هو جمود موقفهم وعدم دفاعهم عن آرائهم بالأدلة العقلية.

وأيا ما كان الأمر، فإنه يمكن القول أن موقف ابن حنبل إنما يعتبر على نحو ما أحد التيارات الأساسية فى الفكر الإسلامى التى وقفت فى وجه تسرب نظرية الكلمة المسيحية إلى العقيدة الإسلامية، وهذا يتمثل أولا وقبل كل شئ فى محاولة إبعاد المسألة تماما عن دائرة الاعتقاد.

---

[٩٢] ضحى الإسلام جـ٣ ص ١٧٩ - ١٨٠.

[٩٣] انظر الجاحظ: رسالة فى خلق القرآن (على هامش كتاب الكامل فى اللغة والأدب لابن العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد طبعة القاهره ١٣٢٤هـ جـ٢ ص ١١٧ - ١٤٨.

الفصل الثالث

موقف الأشاعرة من مسألة

الكلام الإلهى

يكاد يكون من المسلم به أن الجماعات في وقت المحن واستقطاب الآراء تميل إلى القول بالحلول الوسطى، بل وتطمئن له، حسما للخلاف. والمعروف - كما عرضت فيما سبق - أنه في القرن الثالث الهجرى قد ظهرت محنة خلق القرآن، تلك المحنة التي ربما تعتبر البداية التقريبية للعهد الذي يمكن أن يسمى عهد الاستنارة في الإسلام[1] كما يمكن أن تعتبر حدا فاصلا بين الغلو والاعتدال في الدراسات الكلامية حيث مهدت لقيام الدعوة الأشعرية[2].. فلقد قال المعتزلة بخلق القرآن وحدوث الكلام الإلهي، وساقوا على أقوالهم حججًا لا تخلو من العمق، إلا أن الفقهاء والمحدثين رفضوا ذلك رفضا قاطعا بحجة أنهم يتمسكون بظاهر النصوص الدينية التي لم تأت بمثل هذه البدعة. ولقد أفاضت المصادر السنية، والسلفية منها على وجه الخصوص، في ذكر هذه المحنة وما حدث فيها للفقهاء والمحدثين من مآسى بسبب ماينادون به، وإذا ماقويت شوكة الفقهاء والمحدثين، بفضل مؤازرة السلطة الحاكمة لهم، فإننا نجدهم يثأرون لأنفسهم من المعتزلة الذين خفت صوتهم بعد ضياع السلطة من يدهم. وفضلا عن ذلك فإننا قد رأينا كيف أن كلا الفريقين كان يكفر الآخر.

كان لابد إذن من ظهور مفكر يجمع طرفي النقيض ليأتي لنا بفكرة جديدة تحل هذا النزاع، فكان هذا الرجل المنتظر هو أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ - ٣٢٤هـ) الذي صار إماما لأهل السنة والجماعة، لأنه جاء معبرا عن ميول عصره. وعلى الرغم من أنه قد ظهر في هذه الفترة ولنفس تلك الدواعي آخرون مثل الطحاوى (ت٣٢١هـ) بمصر والماتريدى (ت٣٣٣هـ) بسمرقند، إلا أن الأشعرى كان أكثر شهرة، وقد يرجع ذلك إلى إعلانه الانضمام إلى السلف والسير على طريق أحمد بن حنبل، كما لا يمكن إغفال فضل أتباعه الذين ساهموا مساهمة فعالة في نشر مذهبه حتى

---

[1] ول ديورانت: قصة الحضارة جـ ١٣ ص ١٩٨.

[2] د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ٢ ص ٤٦.

أصبح المذهب الرسمى للدولة الإسلامية. وغالبا ما تكون المذاهب الرسمية مذاهب توفيقية تؤمن بالحلول الوسطى.

والذى يبدو للوهلة الأولى أن الأشعرى فى توسطه كان أميل إلى الحنابلة، ليس من حيث المنهج فحسب بل ومن حيث الموضوع كذلك، فنحن نجده يؤثر النقل على العقل أو يعطى الصدارة للنص ولا يسير وراء العقل إلا فى حدود النص. وبهذا المنهج أخذ يبحث المسائل الكلامية التى كانت مثارا للخلاف فى ذلك الوقت والتى سيبحثها أتباعه فيما بعد بعمق أكثر على ضوء المنهج التوفيقى الذى زعموا أنه منهج الأشعرى، وأهمها مسألة كلام الله أزلى هو أم حادث والقرآن الذى هو كلام الله مخلوق هو أو غير مخلوق؟.

فقد قال المعتزلة أن كلام الله حادث وأن القرآن مخلوق.

ولكن ابن حنبل – على رأس الفقهاء والمحدثين – عارض هذا الرأى بشدة قائلا أن كلام الله أزلى وهو صفة قائمة بالذات وأن القرآن كلام الله غير مخلوق. فلما جاء الأشعرى بمنهجه التوفيقى نسب إليه أنه قد حل الإشكال بأن فرق بين نوعين من الكلام: الكلام النفسى القائم بالذات والكلام الذى هو عبارة عن ألفاظ وأصوات، وقال أن الأول قديم وأن الثانى حادث، واعتقد بذلك أنه قد أرضى الطرفين وحسم الخلاف.

إلا أنه ينبغى على الباحث حتى لا يجانب الصواب أن يبادر بالإشارة إلى أنه من الصعوبة بمكان استقراء هذا الرأى لدى الأشعرى نفسه فى كتبه الموجودة وأعنى خاصة كتابى إلا بانة واللمع.

ففى الإبانة، يبدأ الأشعرى بأن يعترف أنه من أتباع ابن حنبل[٣]، ثم يقرر أن القرآن كلام الله غير مخلوق[٤]، ثم يأخذ بعد ذلك فى بسط هذا الرأى بناء على أدلة

---

[٣] انظر كتاب الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن الأشعرى ص ٨ (ط القاهرة ١٣٥٨هـ).

[٤] المرجع السابق ص٩.

نقلية بحتة، سنرى أنها هى بعينها ما استشهد به ابن حنبل فى رده على المعتزلة وفى تقرير مذهبه فى القرآن غير المخلوق، فيقول: إنّ الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق قوله تعالى "ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره"[٥]، وأمر الله هو كلامه وقوله، فلما أمرهما الله تعالى بالقيام فقامتا لاتهويان، كان قيامهما بأمره. وقال عز وجل "ألا له الخلق والأمر"[٦] فالخلق جميع ما خلق الله داخل فيه، لأن الكلام إذا كان لفظه عاما فحقيقته أنه خاص ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان، فلما قال تعالى "ألا له الخلق" كان هذا فى جميع الخلق، ولما قال "والأمر" ذكر سبحانه أمرا غير جميع الخلق، فدل ذلك على أن أمر الله غير مخلوق، لأنه أبان الأمر عن الخلق، وأمر الله كلامه، فهذا يوجب أن كلام الله غير مخلوق. وقال عز وجل "ولله الأمر من قبل ومن بعد"[٧] يعنى من قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك، وهذا يوجب أن يكون الأمر (الذى هو كلام الله) غير مخلوق.

ومما يدل كذلك على أن كلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، قوله عز وجل "إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"[٨] فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون قولا له "كن" فيكون، ولو كان الله عز وجل قائلا للقول "كن" فكان القول قولا، فإن هذا يوجب أحد أمرين: أما أن يئول الأمر إلى أن يكون قول الله غير مخلوق، أو أن يكون كل قول واقعا لا إلى غاية وذلك حال لأنه يوجب الدور، وبذلك يثبت أن لله تعالى قولا غير مخلوق. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنه لا يجوز أن يكون قول الله للأشياء كلها "كونى" هو نفس الأشياء، لأن هذا يوجب أن تكون الأشياء كلها كلام الله عز وجل، ومن يرى ذلك فقد أعظم الفرية. ولما استحال

---

[٥] سورة الروم: آية ٢٥.

[٦] سورة الأعراف: آية ٥٤.

[٧] سورة الروم: آية ٤.

[٨] سورة النحل: آية ٤٠.

ذلك صح أن قول الله للأشياء "كونى" غيرها، وإذا كان ذلك كذلك خرج كلام الله عز وجل عن أن يكون مخلوقا.

وقد ألزم الأشعرى من أثبت خلق الكلام الإلهى أن يقول أن الله غير متكلم ولا قائل وهذا مستحيل. ومن ناحية أخرى، فحيث أن الله لم يزل عالما لأنه لا يجوز أن يكون بخلاف ذلك، فيجب – قياسا على ذلك – استحالة أن يكون الله لم يزل بخلاف الكلام موصوفا، لأن عدم الكلام آفة، فيجب إذن أن يوصف الله بأنه لم يزل متكلما، لأن الأصل فى الشاهد إذا لم يكن موصوفا بالكلام كان موصوفا بضده، ويكون الأمر قياسا على ذلك بالنسبة للغائب.

ثم يأتى الأشعرى بدليل آخر على رأيه فى عدم خلق الكلام الإلهى فالله تعالى يقول "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى"[٩]، فالفناء يلحق المداد ولا يلحق كلمات الله، وذلك يوجب أن كلام الله تعالى غير مخلوق لأن المخلوق هو الذى يفنى[١٠].

ويضيف الأشعرى بعد ذلك – ردا على المعتزلة – أنه إذا كان كلام الله مخلوقا فى محل، فإن المحل سيكون هو المتكلم بذلك الكلام من دون الله، ومعلوم أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون كلاما للمخلوق. كما يرى الأشعرى أن من زعم أن القرآن مخلوق ، فالفناء يلحق المداد ولا يلحق كلمات الله، وذلك يوجب أن كلام الله تعالى غير مخلوق فقد جعله قولا للبشر، وهذا ما أنكره الله على المشركين، كما جعل الله سبحانه وتعالى لم يزل كالأصنام التى لا تتكلم. وعلاوة على ذلك فإن الله لو لم يكن متكلما حتى خلق الخلق ثم تكلم بعد ذلك كانت الأشياء قد تكونت لا عن أمره ولا عن قوله ولم يكن سبحانه قائلا لها "كونى"، وهذا خلاف لما جاء به القرآن.

---

(٩) سورة الكهف: آية ١٠٩.

(١٠) يلاحظ هنا أن الأشعرى قد خلط بين لا تناهى الزمان ولا تناهى الكلام (انظر د. أحمد صبحى: فى علم الكلام، ص ٢٠١).

ويعضد الأشعرى أدلته السابقة على رأيه فى عدم خلق الكلام الإلهى بأدلة أخرى معظمها نقلى، فمثلا: يقول الله تعالى "لمن الملك اليوم" فلا يرد أحد فيقول سبحانه "لله الواحد القهار"[11] فإذا كان الله عز وجل قائلا مع فناء الأشياء (أو عدم وجودها)، فقد صح أن كلامه تعالى خارج عن الخلق لأنه يوجد ولا شئ من المخلوقات موجود. ثم يتساءل الأشعرى: كيف يكون القرآن - وهو كلام الله - مخلوقا واسم الله فيه؟ فهذا يوجب أن تكون أسماء الله مخلوقة ولو كانت أسماؤه مخلوقة لكانت وحدانيته مخلوقة وكذلك علمه وقدرته، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[12].

كذلك يورد الأشعرى قوله تعالى "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء"[13] ويرى أنه لو كان كلام الله لا يوجد إلا مخلوقا فى شئ مخلوق فإنه لم يكن لاشتراط هذه الوجوه الثلاثة معنى لأن الكلام قد سمعه جميع الخلق ووجدوه مخلوقا فى شئ غير الله تعالى، وهذا يوجب إسقاط مرتبة النبيين، كما أنه لا يوجد لموسى عليه السلام أى فضل على العالمين بل سيكون الذى سمع الكلام الإلهى من الرسل خيرا منه لأنه سمعه من شجرة وغيره سمعه من رسل وأنبياء.. يضاف إلى ذلك أنه إذا كان كلام الله تعالى مخلوقا فى غيره، فلم لا يكون كل كلام يسمع هو كلام الله مخلوقا فى شئ؟ كما حدث فى ساق اللحم التى قالت للنبى (صلعم) لا تأكلنى فإنى مسمومة والذئب الذى آمن بنبوة محمد (صلعم).

ويدلل الأشعرى كذلك على رأيه فى عدم خلق الكلام الإلهى، حيث يرى أن الشئ المخلوق إما أن يكون شخصا أو جسما أو نعتا ولا يجوز أن يكون القرآن

---

(11) سورة غافر: آية ١٦.

(12) يلاحظ هنا أن الأشاعرة يقولون إنّ الاسم هو المسمى ولما كان الله تعالى أزلى فأسماؤه إذن أزليةٍ ولما كانت موجوده فى القرآن فيكون هو أيضا أزلى.

(13) سورة الشورى: آية ٥١.

شخصا أو جسما أو نعتا لشخص أو جسم لما يخلع عليها من صفات الحدوث والفناء.. ثم إنّ الأشعرى قد فسر الذكر فى الآية. ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"[١٤] أنه كلام الرسول (صلعم) وليس كلام الله غير المخلوق ولا المحدث، ويؤكد ذلك أن الله عز وجل قد أمرنا أن نستعيذ بمخلوق من المخلوقات وأمرنا أن نستعيذ بكلام الله. فقد وجب أن كلام الله غير مخلوق.

وأخيرا، وليس آخرا، فإن الأشعرى يأتى بدليل لا يخلو من عمق على أن الله تعالى لم يزل متكلما، فيقول: إنّ الكلام لا يخلو أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان محدثا لم يخل أن يحدثه الله فى نفسه أو يكون هذا الكلام قائما بذاته أو يكون فى غير الله تعالى ويستحيل أن يحدثه الله فى نفسه لأنه تعالى ليس محلا للحوادث، كما يستحيل أن يكون الكلام محدثا قائما بنفسه لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها، وكذلك يستحيل أن يحدثه الله فى غيره لأن ذلك الغير سيكون هو المتكلم، وإذا فسدت الوجوه التى لا يخلو الكلام منها لو كان محدثا، لصح إذن أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلما.

هذه هى أدلة الأشعرى على أن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن الله لم يزل متكلما، وهذا كل ما تعرض له الأشعرى فى كتابيه الإبانة[١٥] واللمع[١٦]. والذى يمعن النظر فيهما يلمح بسهولة أنها تكاد تكون هى عينها أدلة ابن حنبل السالفة الذكر، تلك الأدلة التى لا تعتمد إلا على التفسير الحرفى والظاهرى للنصوص الدينية والتى يحكمها التطرف فى الهجوم على المعتزلة.

---

(١٤) سورة الأنبياء: آية ٢.

(١٥) انظر كتاب الإبانة للأشعرى ص ٢١ - ٢٩، ٣٥ - ٣٦ (القاهرة ١٣٨٥هـ).

(١٦) الأشعرى: كتاب اللمع (تحقيق د. حمودة غرابه) ص ٣٣ - ٤٦. (القاهرة ١٩٥٥).

وعلى أية حال، فإن القضية الأساسية لدى الأشعرى فى هذا الصدد، هى أنه لا يجوز أن يقال أن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق[١٧] إلا أن هذا التصريح من الأشعرى يثير تساؤلا هاما ألا وهو: هل يمكن لنا أن نقول إنّ الأشعرى يقول بقدم الحروف والألفاظ إلى جانب قدم معانى القرآن؟ إن الإجابة الإيجاب عن هذا التساؤل هو ما يذهب إليه بعض الباحثين[١٨]، بحجة أن الأشعرى قد أعلن متابعته لابن حنبل الذى يقول بذلك. هذا بالإضافة إلى أنه رفض القول بحدوث الألفاظ مستندا فى ذلك إلى تبرير لغوى مفتعل حيث يقول[١٩] أن القرآن يقرأ فى الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ لأن لفظ عند العرب معناه رمى. وكلام الله تعالى لا يجوز عليه ذلك. يضاف إلى ذلك أننا إذا قلنا بخلق الحروف والألفاظ فإنه سيكون لذلك لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وغير ذلك من اللوازم الفاسدة[٢٠].

ويبدو أن أصحاب هذا الرأى يعتقدون أنه لا انفصال بين اللفظ والمعنى القائم بالنفس وأن كلاهما يسمى كلاما على سبيل الحقيقة، وقد يؤيد ذلك ما قاله الأشعرى[٢١] عن القرآن أنه فى اللوح المحفوظ وهو فى صدور الذين أوتوا العلم وهو متلو بالألسنة، وأنه مكتوب فى مصاحفنا فى الحقيقة محفوظ فى صدورنا فى الحقيقة.

---

(١٧) انظر الإبانة ص ٣٥.

(١٨) انظر د. محمود قاسم فى مقدمته لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد (القاهرة ١٩٥٥) ص ٦٧ – ٦٨، وكذلك الجرجانى: شرح مواقف الإيجى جـ٢، ص ٣٦٤.

(١٩) انظر الإبانة ص ٣٥.

(٢٠) انظر شرح الجرجانى على كتاب المواقف للإيجى جـ٢، ص ٣٦٤.

(٢١) انظر الإبانة، ص ٣٤ – ٣٥.

إلا أن هذا الرأى قد ينهار، إذا استقرأنا آراء الأشعرى لدى تلاميذه، وإذا علمنا أن الكلام عند الأشعرى هو المعنى القائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم هو من قام به الكلام، غير أن العبارة تسمى كلاما إما بالمجاز وأما باشتراك اللفظه[٢٢] فالكلام عند الأشعرى - إذن - على سبيل الحقيقة هو المعنى القائم بالنفس إما على سبيل المجاز فإنه يكون الألفاظ والعبارات التى تعتبر دلائل على المعنى النفسى.

وبناء على ذلك نستطيع أن نفسر عبارة الأشعرى التى يقول فيها: إنّ القرآن مكتوب فى مصاحفنا فى الحقيقة محفوظ فى صدورنا فى الحقيقة متلو بألسنتنا فى الحقيقة مسموع لنا فى الحقيقة إنه قد حصل فى هذه المواضع - الصدور والألسنة والآذان والمصاحف - ماهو دال على القرآن الحقيقى وما هو مفهوم منه[٢٣] وبذلك نستطيع أن نفهم معنى نزول القرآن على اعتبار أن مافهمه جبريل من كلام الله تعالى الحقيقى ينزل بتفهيمه للأنبياء[٢٤].

إلا أن ثمة[٢٥] من يطعن فى صحة نسبة هذا التعريف للكلام إلى الأشعرى على اعتبار أن هذا هو فهم الشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) وبعض متأخرى الأشاعرة. إلا أننى أميل إلى الاعتقاد برفض هذا الاعتراض لأن ماقاله الأشعرى فى هذا الصدد فى كتابيه الإبانة واللمع لا يمثل إلا رأيه من الناحية السلبية - إن صح هذا التعبير -

---

[٢٢] انظر الملل والنحل للشهرستانى (ط الحلبى بالقاهرة ١٩٦٨) جـ١ ص٩٦.
وانظر للشهرستانى أيضا: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٢٠ حيث يقول إنّ الأشعرى يرى أن الكلام هو معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا أصوات وإنما هو القول الذى يجده العاقل من نفسه ويجليه فى خلده وفى تسميته الحروف التى فى اللسان كلاما حقيقيا تردد.

[٢٣] ، [٢٤] انظر سيف الدين الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام (تحقيق محمد محمود عبد اللطيف (القاهرة ١٩٧٢) ص ١١١.

[٢٥] الجرجانى: شرح المواقف جـ٢ ص ٣٦٤.

حيث يبدو واضحا التطرف فى الهجوم على المعتزلة، أما القسم الايجابى من مذهبه فإنه يمكن أن يلتمس فى كتب تلاميذه.

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد أن الأشعرى إذا كان قد أعلن متابعته لابن حنبل، وذلك فى القسم السلبى من مذهبه، فإننى أستطيع أن أؤكد أنه قد أخذ القسم الإيجابى من مذهبه – وخاصة فى مسألة الصفات الإلهية وبصفة أخص فى مسألة الكلام – عن شيخه الكلابى – كما يسميه غالبا فى مقالات الإسلاميين – أقصد عبد الله بن كلاب (ت٢٤٠هـ) الذى يعتبر أول سلفى حاول أن يفلسف فكرة الألوهية، وقد عرف الأشعرى له منزلته فعرض فى مقالات الإسلاميين لآرائه فى مواضع عدة. وقد تأثر هو نفسه بقدر منها[٢٦] ويعتبر ابن كلاب أول من أعلن فى الإسلام قدم القرآن الذى هو كلام الله ولكنه كان يرى أن متعلق الكلام حادث[٢٧]. وذكر ابن تيمية[٢٨] أن المتكلم فى رأى الكلابية هو من قام به الكلام ولذلك فقد فرق بعضهم بين كلام الله وكتاب الله: فكلام الله هو المعنى القائم بالذات وهو غير مخلوق وكتاب الله هو المنظوم المؤلف (من الألفاظ) العربية وهو المخلوق، والقرآن يراد به تارة هذا وتارة ذاك. كما روى[٢٩] أنه قال أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت. وبناء على ذلك فإنه يمكن ولا جناح علينا إذن إذا قلنا أن الأشعرى قد أخذ هذه المقالة – فيما أخذ – عن ابن كلاب إلا أنها كانت فى بدئها غير ناضجة حتى جاء تلاميذه وزادوها شرحا وتفصيلا.

ومما يؤيد صحة هذا القول ما أورده الباقلانى (ت ٤٠٣هـ) وهو الأمين على آراء الأشعرى وخاصة فى مسألة الألوهية، أن الله تعالى لا يتصف كلامه القديم

---

[٢٦] مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢، ص ٣٢.

[٢٧] د. النشار: نشأه الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٣٦٩.

[٢٨] ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٢٧ ، ٩٣.

[٢٩] الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٥٧ – ٢٥٨.

بالحروف والأصوات، وأن كلامه القديم لايحل فى شئ من المخلوقات[٣٠]، أما الحروف والأصوات فإنها تتعلق بالقارئ[٣١] ذلك لأن الألفاظ يجوز عليها من الحصر والترتيب وما إلى ذلك ما يستحيل معه أن تكون قديمة هذا بالإضافة إلى ماروى أن الله قال لأحد أنبياء بنى إسرائيل "أن يختصر إنما أحرق من التوراة الخط والحروف والورق والدفتر ولم يحرق كلامى" فأخبر تعالى أن كلامه ليس هو الحروف. يضاف إلى ذلك أن الأمة مجمعة على أن من قرأ كلام الله تعالى فى صلاته لم تبطل صلاته ولا خلاف أن من قرأ حروف التهجى فى الصلاة بطلت صلاته فعلم بذلك أنها ليست كلام الله تعالى. وقد روى عن الجبيد (ت ٢٩١هـ) شيخ الصوفية أنه قال: جلت ذاته تعالى عن الحدود وجل كلامه عن الحروف، كما أنه تعالى لو كان محتاجا فى كلامه إلى حروف لا حتاج إلى مخارج وجوارح، وهو منزه عن ذلك ثم ينتهى البلاقلانى بعد ذلك إلى تقرير أن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس لكن جعل عليه إماراتّ تدل عليه: فقد تكون قولا بلسان - أو غير ذلك من الرسوم والحروف أو الرموز المتواضع عليها - على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وقد بين الله تعالى ذلك بقوله "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"[٣٢]، فقد أخبر تعالى أنه أرسل موسى إلى بنى إسرائيل بلسان عبرانى فأفهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية، وبعث عيسى بلسان سريانى فأفهم قومه كلام الله القديم بلسانهم، وبعث نبينا (صلعم) بلسان العرب فأفهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بلغتهم. فاللغات التى بلغ بها كلام الله مختلفة، لكن القديم القائم بالنفس شئ واحد لا يتغير[٣٣].

---

(٣٠) انظر الباقلانى: الإنصاف (تحقيق محمد الكوثرى. الخانجى بالقاهرة ١٩٦٣) ص ٩٩ وما بعدها.

(٣١) انظر المرجع السابق: ص ٨٩ وما بعدها.

(٣٢) سورة إبراهيم: آية ٤.

(٣٣) انظر الإنصاف ص ١٠٦ - ١٠٨.

ومما تجدر ملاحظته أن الباقلانى قد تعمق وأفاض فى التدليل على وجود الكلام النفسى، حيث بذل فى ذلك معظم شيوخ المذهب - وخاصة الأول - الذين تعرضوا لهذا الموضوع. فقد أورد[٣٤] أدلة من كتاب الله تعالى تؤيد ما يذهب إليه، منها قوله سبحانه "إذا جاءك المنافقون، قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله، والله يشهد أن المنافقين لكاذبون[٣٥] ومعلوم أن كذب المنافقين ليس فى ألفاظهم وإنما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم. كذلك قوله تعالى "ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول"[٣٦]. وكذلك قوله سبحانه "يعلم مافى أنفسكم[٣٧]، فأخبر الله تعالى أن القول بالنفس قائم وإن لم ينطق به اللسان، والقول والكلام[٣٨] شئ واحد. وكذلك قوله تعالى "وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى[٣٩]"، قبل ما حدث به المرء نفسه مما يضمر فيها من قول أو فعل وفى قوله تعالى "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان"[٤٠] فقد أسقط الله حكم الكفر عن المكره على كلمة الكفر وجعل الحكم

---

[٣٤] انظر الإنصاف للباقلانى ص ١٠٩ وما بعدها.

[٣٥] سورة المنافقون آية ١.

[٣٦] سورة المجادلة آية ٨.

[٣٧] سورة البقرة آية ٢٣٥.

[٣٨] يطلق "القول" عند المنطقيين على المركب العقلى أو اللفظى. فهو عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا أو عملية عقلية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو هو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ أو القضايا التى يرتبط بعضها بعض (المعجم الفلسفى جـ٢ ص ٢٠٤). أما الكلام فإنه فى اللغة يعنى الأصوات المفيدة وعند المتكلمين المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ وفى علم النفس يطلق على الألفاظ والجمل المعبرة عن الفكر أو على المعانى القائمة بالنفس التى يعبر عنها بألفاظ مسموعة أو مكتوبة (المرجع السابق جـ٢، ص ٢٣٤).

[٣٩] سورة طه: آية ٧.

[٤٠] سورة النحل آية: ١٠٦.

لصدق الكلام القائم في القلب.. ثم يورد الباقلاني أدلة من السنة النبوية، منها قوله (صلعم).. يامعشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه. "فقد أخبر أن الكلام الحقيقي هو الذى في القلب دون نطق اللسان وأن الحكم للكلام الذى في القلب على الحقيقة وأن قول اللسان مجاز قد يوافق قول القلب وقد يخالفه، كما يخبرنا الرسول (صلعم) في أحاديث كثيرة أن التوبة تكون بالقلب[41] وأما القول باللسان فيكون في مرتبة ثانوية. وقد ذكر الباقلاني كذلك قول عمر بن الخطاب أزورت في نفسي كلاما فأتى أبو بكر فزاد عليه "فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسان. كما أكد هذا المعنى الأخطل (وهو من شعراء العصر الأموى) في قوله الذى احتج به معظم أهل السنة على ثبوت الكلام النفسي:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

هكذا نرى الباقلاني يوضح نظرية الكلام النفسي توضيحا يكاد يزول معه كل إلتباس، وذلك حيث قرر أن الكلام الحقيقي – في حق الله تعالى والإنسان – هو المعنى القائم بالنفس أما الحروف والأصوات المخلوقة الحادثة المتغيرة فإنها فانية، وهذا ما ينطبق على الكلام الإلهي بقدر ما ينطبق على الكلام الإنساني. وقد أكد الباقلاني – بناء على ذلك واتفاقا مع ما نادى به أهل السنة – أنه بالنسبة للقرآن الذى هو كلام الله ينبغي أن نفرق بين القراءة والمقروء وبين الكتابة والمكتوب[42] ومما يدل على ذلك قوله تعالى: "لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل

---

[41] القلب له عند حكماء الاسلام معان أخرى غير المعنى المعنوى، فهو يطلق على النفس أو الروح أو على تلك اللطيفة الربانية التى لها بالقلب الجسماني تعلق وهى حقيقة الإنسان التى يسميها الحكماء بالنفس الناطقة أو العقل، ووظيفة القلب عندهم بهذا المعنى إدراك الحقائق العقلية بطريق الحدس والإلهام لا بطريق القياس والاستدلال.

[42] انظر الإنصاف للباقلاني ص ٨٠ وما بعدها.

أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا"[43] ومعلوم أن الكاتب منا يكتب عدة مصاحف بمحبرة واحدة ويتلو التالي منا عدة ختمات – أى يقرأ القرآن عدة مرات – وربما يكون بقراءات مختلفة، فالمحصور والمعدود والمحدود صفاتنا من تلاوتنا لكلامه وخطنا" لكلامه وحفظنا لكلامه تعالى، أما صفته سبحانه التى هى كلامه على الحقيقة فلا تتصف بالحصر والزوال التى هى صفات المخلوق المحدث لا صفات الخالق القديمة بقدمه الموجوده بوجوده التى لا يجوز أن تتقدم عليه ولا تتأخر عنه، فكلامه تعالى – إذن – لا يمكن أن يكون ألفاظا وأصواتا[44] تلك التى لا تخلو من صفات الحوادث وبناء على ذلك يكون[45] المتلو فى الحقيقة هو اللفظ والمكتوب هو أشكال الحروف والمحفوظ هو الحروف المتخيلة والمسموع هو الصوت، وأما الكتابة والمكتوب والحافظ والسماع بالمعانى المصدرية فإنما هى نسب بين التالى والمتلو والكاتب والمكتوب والحافظ والمحفوظ والسامع والمسموع، فطرفا كل من هذه النسب مخلوقان، وإنما القديم هو ما قام به سبحانه ويكون إطلاقنا المتلو والمكتوب والمحفوظ والمسموع ونحو ذلك على ماقام به سبحانه من قبيل وصف المدلول بصفة الدال. لأن كلام الله لفظ مشترك يطلق على كلام الله تعالى القائم بذاته كما يطلق على الدلالة على كلام الله تعالى، فإن الدليل هنا سمى باسم المدلول، وكذلك الأمر فى القرآن الذى هو كلام الله فإنه لفظ مشترك يطلق على الدلالة والمدلول.

هكذا يفصل الباقلانى ما أجمله الأشعرى فى هذه المسألة، حيث يصبح هذا الرأى هو المعتمد لدى أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية: فقد ردد الجوينى

---

(43) سورة الكهف آية ١٠٩ وكذلك سورة لقمان آية ٢٧.

(44) انظر الإنصاف للباقلانى ص ٩٩ وما بعدها.

(45) انظر تعليق المحقق على الإنصاف ص ٨٠.

(ت ٤٧٨هـ) هذا الرأى ترديدا يكاد يكون حرفيا[٤٥]، وتبعه بعد ذلك أئمة أهل السنة من أتباع الأشعرى والماتريدى، والمعروف أن هذين المذهبين - الأشعرية والماتريدية - قد اندمجا فى بداية القرن الخامس الهجرى لتشابه آرائهما.

ففيما يتعلق بالموضوع قيد البحث، نجد أن الماتريدى يقرر أن كلام الله تعالى هو المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى، وهو بهذا صفة من صفات متعلقة بذاته تعالى قديمة بقدم الذات العلية، غير مؤلف من حروف وكلمات لأن الحروف والألفاظ محدثة[٤٦] ثم نرى تلميذه نور الدين الصابونى (ت ٥٨٠هـ) أكثر التصاقا بالأشعرية. فقد قرر أن الله تعالى متكلم بكلام واحد أزلى قائم بذاته، لا يفارق ذاته ولا يزايلها، ليس من جنس الحروف والأصوات، غير متجزئ ولا متبعض. وحقيقة الكلام أنه المعنى القائم بالذات التى تدل عليه الحروف والأصوات، وقد صرح القرآن بكلام النفس حيث قال "يخفون فى أنفسهم مالا يبدون لك"[٤٧] إلا أن هذه الالفاظ سميت كلاما لدلالتها على الكلام: فلو كانت الحروف كلاما حقيقة لم تكن الأصوات كذلك ومع ذلك يسمى كل واحد منهما كلاما ولا مناسبة بينهما إلا من حيث الدلالة فإن المكتوب يدل على عين ما يدل عليه الملفوظ فكلاهما يسمى كلاما لدلالته على الكلام. أما القرآن فإنه تارة يطلق على المقروء، وتارة يطلق على القراءة وتارة يطلق على المكتوب فإذا ذكر اسم القرآن مع قرينة تدل على المقروء كان قديما غير مخلوق، كما يقال: "القرآن كلام الله غير مخلوق، وإذا ذكر مع قرينة تدل على القراءة، كما يقال قرأنا نصف القرآن، أو ذكر مع قرينة تدل على المكتوب، كما يقال

---

[٤٥] انظر للجوينى لمع الأدلة (تحقيق د. فوقية حسين القاهرة ١٩٦٥) ص ٩١ - ٩٣ والإرشاد إلى قواطع الأدلة (تحقيق د. محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق القاهرة ١٣٦٩هـ) ص ٩٩. وما بعدها.

[٤٦] محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١ ص ٢٩٧.

[٤٧] سورة آل عمران: آية ١٥٤.

يحرم على المحدث لمس القرآن كان المراد به الحروف الدالة على كلام الله تعالى فيكون حادثا ومخلوقا لأن ما يتبعض لابد وأن يكون حادثا[٤٨].

ولا ينبغي أن يفوتنا أن نشير هنا إلى أن الماتريدى قد تأثر أكبر التأثير بآراء أبى حنيفة النعمان[٤٩] (ت ١٥٠هـ). ويمكننا أن نتبين الموقف الكلامى لدى أبى حنيفة من خلال آرائه الفقهية: فقد كان يرى أن الحلف بالقرآن لا يوجب الكفارة لأن من حلف بالقرآن فقد حلف بغير الله وكل ما هو غير الله فهو مخلوق[٥٠]. وكان يرى كذلك أن القرآن إذا قرأه المصلى فى الصلاة ولم يقصد به التلاوة بل الخطاب العادى (مثل قوله تعالى "يايحيى خذ الكتاب") فإن الصلاة تبطل[٥١]. فهو بناء على ذلك يمكن أن يعتبر من القائلين بخلق القرآن. إلا أنه فى كتاب الفقه الأكبر المنسوب إليه يقول بأزلية الصفات الإلهية ومنها صفة الكلام[٥٢] وهنا يمكن توضيح موقفه بافتراض أنه كان يميز بين نوعين من الكلام الإلهى: الكلام النفسى القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية، والكلام اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات - أى القرآن - المكتوب المقروء. وهذا الأخير هو القرآن المخلوق وهو الذى لا يعتبر القسم به يمينا[٥٣] ويمكن أن نثبت صحة هذا الفرض إذا علمنا أن الرجل كان يميز بين نوعين من الأمر الإلهى:[٥٤] الأمر التكوينى الذى لامرد له والأمر التكليفى

(٤٨) انظر كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين للشيخ الإمام نور الدين الصابونى. تحقيق د. فتح الله خليف (القاهرة ١٩٦٩) ص ٦٠ - ٦٣.

(٤٩) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٣١٦.

(٥٠) د. النشار: المرجع السابق جـ١ ص ٣٠٧.

(٥١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٧٣.

(٥٢) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٣٠٧.

(٥٣) المرجع السابق ص ٣٠٨.

(٥٤) محمد أبو زهره: أبو حنيفة ص ١٧٧ (ط القاهرة ١٩٤٨).

الذى أتى به الوحى والذى يعصاه الخلق فيعاقبون على ذلك. فهل لنا أن نعتبر أن الأمر التكوينى عنده هو الكلام القديم وأن الأمر التكليفى هو الكلام الحادث.

وأيا ما كان الأمر، وبغض النظر عن مثل هذه الإستطرادات، فإننا نعود فنقول أن القرآن لدى أهل السنة يطلق بإطلاقين: قديم وحادث، والقرينة هى التى تحدد لنا ذلك، فما يتعلق بالقديم فهو قديم وما يتعلق بالحادث فهو حادث، أى أن القرآن باعتباره كلاما لله يكون قديما وباعتباره مقروء ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا من العباد فهم حادث. وبذلك يمكن أن يتضح معنى قول الأشعرى أن العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الإلهى الأزلى والدلالة[٥٥] مخلوقة محدثة والمدلول[٥٦] قديم أزلى والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم[٥٧].

وهكذا يقدم لنا الأشاعرة حلا للخلاف الذى كان دائرا حول أزلية الكلام الإلهى أو حدوثه بحديثهم عن الكلام النفسى والتفرقة بينه وبين الكلام اللفظى. ولكننا نواجه هنا مشكلة كانت مثارًا للخلاف - غير الجوهرى - بين أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ألا وهى مسألة سماع الكلام الإلهى: فإذا كان كلام الله الحقيقى وهو القائم بذاته ليس حرفا ولا صوتا، وإذا كان الأشعرى قد ذكر أن كلام الله مسموع على الحقيقة، فهل يفهم من ذلك أن المسموع من كلام الله هو فقط الدلالات الحادثة لأنه لا يجوز سماع ماليس بصوت، يكاد يجمع الباحثون على أن

---

(٥٥) الدلالة: هى كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والشئ الأول هو الدال والثانى هو المدلول والدلالة اللفظية الوضعية هى كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه (تعريفات الجرجانى ص ٩٣).

(٥٦) المدلول هو الذى يلزم من العلم بشئ آخر العلم به (تعريفات الجرجانى ص ١٨٣).

(٥٧) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٩٦.

الأشعرى قد أجاز سماع ماليس بصوت، لذلك فقد اعتقد أن كلام الله النفسى مسموع، لأن كل موجود إذا كان يصح أن يرى فإنه كذلك يصح أن يسمع، فالمصحح للسمع هو الوجود كما أن المصحح للرؤية هو الوجود فكل موجود يجوز كونه مسموعا مرئيا[٥٨]. وتبرير ذلك أن هذا الأمر - أى سماع كلام الله النفسى - يتم عن طريق "خرق العادة"، إذ أن الشروط المادية التى يلزم توافرها فى السمع والبصر فى الجسميات لا تلزم البارى تعالى لكونه ليس بجسم. فسماع ماليس بصوت - إذن - جائز عقلا ولكن العادة هى التى تمنع حدوث ذلك[٥٩]. ويورد الشهرستانى[٦٠] تفسيرا آخر لجواز سماع الكلام النفسى مؤداه أنه كما أننا قد أثبتنا كلاما فى النفس ليس بحرف ولا صوت كذلك نثبت سماعا فى النفس ليس بحرف ولا صوت، فنحن نعقل كلاما فى النفس ثم يعبر اللسان عنه بالعبارة الدالة عليه ثم بسمع السامع فيصل بعد الاستماع إلى النفس فقد وصل الكلام إلى النفس بهذه الوسائط، فلو قدرنا ارتفاع هذه الوسائط من البين حتى يدرك المستمع ولا حرف ولا صوت[٦١]. وعلى ذلك نستطيع أن نفرق بين نوعين من السماع: أحدهما يراد به الإدراك بحاسة السمع التى هى الأذن وهذا يقتضى وجود حروف الأصوات. أما الآخر فقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة وهذا هو سماع الكلام النفسى فنحن نسمع كلام الله النفسى القائم بذاته تعالى بهذا المعنى الأخير وإن كان ثمة درجات مختلفة لهذا السماع[٦٢] أو بالأحرى الفهم والإحاطة أدناها إدراك مدلول عبارة المبلغ وهذا هو استماع الخلق للرسول عند قراءته أو لأى قارئ آخر. فهذا سماع لكلام الله النفسى على الحقيقة

---

[٥٨] انظر البغدادى: أصول الدين (القاهرة ١٩٢٨) ص ٩٧.

[٥٩] انظر د. جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ٣٠١ (بيروت ١٩٧٥).

[٦٠] انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٦٦.

[٦١] وهذا المعنى يقرب من معنى التخاطر أو التلباثية.

[٦٢] انظر سورة الشعرى: آية ٥١ حيث قال تعالى "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء".

لكن بواسطة. وتلي هذه الدرجة درجة أخرى هي سماع الكلام الإلهي بغير هذه الواسطة لكن من وراء حجاب حجب به المخلوق عن رؤية الحق تعالى، وهذا كما حدث لموسى عليه السلام حيث سمع كلام الله النفسي على الحقيقة دونما واسطة لكنه حجب عن رؤية الحق تعالى، وكان هذا الحجاب هو الشجرة. أما الدرجة العليا فهي التي يعدم فيها الحجاب والواسطة معا، وذلك كتعليمه تعالى لنبينا محمد عليه السلام ليلة المعراج دونما واسطة ولاحجاب، إذ سمع محمد (صلعم) الكلام النفسي القائم بالله تعالى أو فهمه دون واسطة (مبلغ) أو حجاب (حيث كان عند سدرة المنتهى).

وطبقا لذلك فإنه يمكن الإشارة إلى رأى الأشاعرة الذى يعتبر أن القرآن يكون منزلا لا بمعنى الانتقال، وإنما يكون المقصود من الإنزال هو أن جبريل أدرك كلام الله النفسي ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول (صلعم) مافهمه عن ربه من غير نقل لذات الكلام ويعتبر أحد الباحثين أن هذا الرأى فى غاية الجرأة، إذ يكون التنزيل - طبقا لذلك - هو تنزيل للمعاني لا للألفاظ، ويلزم عن هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند النبي محمد (صلعم)[٦٣]. إلا أن الأشاعرة لم ينتهوا إلى مثل هذه النتيجة ولكنهم قالوا إنّ القرآن قديم فى معناه ولكن التعبير عنه بالكلمات والحروف قد خلق فى حدود الزمان، وهذا لا يعنى بالطبع أن التعبير عنه يعود إلى النبي الذى تنزل عليه القرآن وحيا وإنما إلى الله، وهكذا أكدوا فكرة الوحي باللفظ ولكن فى أضيق صورها[٦٤]. ويرى أحد الباحثين أن اعتقاد أهل السنة، بأن خلق القرآن لم يكن وليد اللحظة التى أوحى فيها الله به إلى نبيه ولكنه خلق فى أعماق الزمان السحيق وذلك حين تلاه الله على الملائكة والملأ الأعلى ثم نزل جبريل فيما بعد إلى النبي (صلعم)، قد أوجد الفرصة للجدل من الباحثين الذين ركزوا انتباههم على استعمال كلمات خاصة جاءت إلى العربية من بعض اللغات الأخرى وظهرت فى

---

[٦٣] د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٧٣٧.

[٦٤] أوليرى: الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ١٨٣.

القرآن وهم يتساءلون: كيف يمكن تبرير وجود كلمات تعكس أثر اللغات الأجنبية فى اللغة العربية على القرن السابع الميلادى فى نص خلق فى حقبة سحيقة فى الأزل أى قبل خلق العالم؟[٦٥] إلا أنه من الثابت أن هذه المسألة لم تطرح على بساط البحث لدى متكلمى الاسلام.

وبغض النظر عن مثل هذه الاستطرادات، فإنه ينبغى أن نشير إلى إمكانية صحة رأى الأشاعرة فى تجويز سماع الكلام النفسى، وذلك إذا تدبرنا الآية "وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى[٦٦]، فربما يكون هذا الاستماع من قبيل ما يطلق عليه السماع الداخلى، أو أن يكون تكليم الله للإنسان هو نوع من الإيحاء لأن الإيحاء هو إلقاء المعنى فى النفس بخفاء وبسرعة[٦٧]، أو هو الكلام الخفى أو توليد الفكرة فى الذهن[٦٨]. وبذلك يمكن أن يعتبر أصل الوحى هو التفهيم. ولما كان كلام الله إلى البشر لا يكون إلا وحيا منه – مباشرة أو عن طريق الملك جبريل عليه السلام – أى تفهيما أو من وراء حجاب حيث يسمع كلامه بأن يزيل الله عن السامع الحجاب فيفهم كلامه الذى هو صفته تعالى وليس مثل كلامنا[٦٩]، فإن سماع النبى كلام الله يكون بأن يخلق الله علما ضروريا يدرك به الرسول أن المتكلم هو الله تعالى وأن ما سمعه هو كلامه سبحانه ثم مراد الله من هذا الكلام أو الوحى[٧٠].

أهل السنة إذن يجيزون إمكانية سماع كلام الله النفسى. إلا أن الماتريدى وإن كان قد أجاز سماع ماليس بصوت فإنه قد رفض أن يكون ما سمعه موسى عليه

---

(٦٥) انظر الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ١٨٣ – ١٨٤.
(٦٦) سورة طه ١٣.
(٦٧) انظر تعريفات الجرجانى ص ٣٤.
(٦٨) انظر المعجم الفلسفى جـ١ ص ١٨١.
(٦٩) انظر: عبد اللطيف السبكى: الوحى إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ص ٦٤ (القاهرة بدون تاريخ).
(٧٠) المرجع السابق ص ٨٤.

السلام هو الكلام النفسي، وإنما يرى أن الذى سمعه صوت خلقه الله فى شجرة[٧١].

هذا، ونجد من الأشاعرة من يرفض وجوب السماع بقوة العقل، وأعنى فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦هـ) الذى كان يرى التسليم بوجوب سماع الكلام الإلهى بطريق النص فقط[٧٢] لأنه لم يقم لديه دليل على جواز سماع الكلام الإلهى النفسى عقلا.

وعلى أية حال، فإن هذه الخلافات التى قد تبدو ثانوية، يمكن أن تثير تساؤلا عن ماهية الكلام النفسى، إذ أن ثمة خلافا حول تعريفه لدى بعض الباحثين: فمن قائل أنه يعنى الكلام الداخلى وهو جملة من الصور اللفظية (السمعية أو البصرية أو السمعية الحركية إلخ) التى تصل الفكر وإن كان غير معبر عنه بالألفاظ والجمل[٧٣]. ومن قائل إنه اعتبار ثالث بين اللفظ والمعنى، فهو بخلاف الألفاظ أى ليس مادة ولا هو مجرد معنى، بل اللفظ رمز عنه[٧٤]. ومن قائل إنه أمر شامل اللفظ والمعنى[٧٥] وترى المعتزلة أن الكلام النفسى هو تقديرات للعبارات التى فى اللسان[٧٦].

ولكن لبيان هذا الأمر على وجه الدقة ينبغى أن نشير إلى أن الأشاعرة قد استبعدوا أن يكون الكلام النفسى هو الإرادة أو القدرة أو التمييز والتصور الحاصل

---

(٧١) راجع د. جلال موسى: نشأة الأشعرية ص ٣٠٢. ولاحظ مدى اقتراب ذلك من قول المعتزلة بحدوث كلام الله فى محل.

(٧٢) انظر د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازى (ط دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩) ص ٨٦.

(٧٣) انظر د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى جـ٢ ص ٢٣٤.

(٧٤) انظر د. كمال اليازجى: معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط (بيروت ١٩٦٦) ص ١٦٣.

(٧٥) انظر شرح الجرجانى على مواقف الإيجى جـ٢ ص ٣٦٤.

(٧٦) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٢٣. ولمزيد من التفاصيل عن موقف المعتزلة من الكلام النفسى انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٥٣٣ وما بعدها.

للمس أو العلم[٧٧]. حيث يوجد تباين بين هذه الامور وبين الكلام النفسى الذى هو معنى زائد على ذلك إنه مدلول العبارات والإشارات الحادثة وإن كان قديما. وهذا المعنى هو الذى يجده الإنسان من نفسه عند الإخبار عن أمور رآها أو سمع بها وعند قوله لغيره افعل أو لا تفعل وتواعده له ووعده إياه إلى غير ذلك، وهذا هو الذى يعنى بالكلام القائم بالنفس ولولاه لعد المتكلم بهذه العبارات معتوها[٧٨] فهذا الكلام القائم بنفس الإنسان إذن هو أخص وصف لهذه النفس، وهو ما يمكن أن يطلق عليه النطق النفسانى[٧٩]، وهو – كما يبدو – أمر مختلف عن التمييز العقلى الذى يتعلق بالأحكام كما يختلف عن التصوير الخيالى الذى يتعلق بتقدير العبارات، بل هو أقرب ما يكون إلى الفهم الذى يعنى تصور المعنى من لفظ المخاطب[٨٠]، ويؤيد ذلك ما ذهب إليه الشهرستانى الذى يرى أن الفهم نطق نفسانى دون العلم العقلى، كما يرى أن الفهم هو مدلول كلام القائل – فى خلده فيجيب عنه تسليما له واعتراضا عليه[٨١]، فلن يتأتى الفكر والنظر إلا بترديد الخاطرين وتدبير المقدمات والتوالى، وهذا التردد لن يتأتى إلا بالنطق النفسانى الذى يكون اللسان معبرا عنه[٨٢]. وقد قالت الأشعرية[٨٣]: إنّ العاقل إذا طالع نفسه وراجع ذهنه وجد من نفسه كلاما وقولا يجول فى قلبه، تارة إخبارا عن أمور رآها أو سمعها وتارة حديثا مع نفسه بأمر ونهى ووعد

---

(٧٧) كما ينبغى ألا يفهم الكلام النفسى على أنه كلام بالقوة يوجد فى علم الله منذ الأزل.

(٧٨) راجع غاية المرام فى علم الكلام ٩٢ – ١٠٠.

(٧٩) ينبغى أن نلاحظ هنا أن لفظ لوجوس اليونانى قد ترجم إلى العربية إلى "نطق عقلى".

(٨٠) تعريفات الجرجانى ص ١٤٨.

(٨١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٢٧.

(٨٢) المرجع السابق ص ٣٢٦.

(٨٣) المرجع السابق ص ٣٢١.

ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم، ثم يعبر عن ذلك وقت المشاهدة وتارة يكون نطقا عقليا.

خلاصة القول أن الكلام النفسي عند الأشاعرة إنما هو مدلول أو ممثول الكلام اللفظي الذي هو دال أو مثال الكلام النفسي، وإن كانت الحروف والأصوات التي تؤلف الكلام اللفظي لا تدل بنفسها وذاتها على كلام النفس وإنما يكون ذلك بالاصطلاح والمواضعة. وهذا المدلول أو الممثول هو صفة النفس الإنسانية أو خاصيتها الأساسية التي تحدد طبيعتها وتميزها عن سائر النفوس. وعلى وجه الدقة فإنه يمكن أن يقال أنه صفة ذاتية أي لا يجوز أن توصف النفس بضده وإلا فقدت خاصيتها الأساسية وهي "النطق" وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للإنسان، فإن الكمال الإلهي المطلق يقتضي أن نعتبر أن كلام الله الأزلي هو معنى نفسي قائم بذاته تعالى، على نحو ما تبين لنا فيما سبق، وله سبحانه المثل الأعلى. وبذلك اختلف تماما فهم الأشاعرة للكلام عن فهم المعتزلة الذي يرفض هذا التصور لفكرة الكلام النفسي.

وبناء على ماسبق، وانبثاقا من هذا الفهم لطبيعة الكلام النفسي لدى الأشاعرة فإنه يمكننا أن نوضح خصائص هذا الكلام. فنقول: إنه إذا كان الكلام النفسي خاصية من خصائص النفس الإنسانية، فإنه يمكن القول أن العلاقة بين الكلام اللفظي والكلام النفسي هي كالنسبة بين الجسم والنفس. ومن ناحية أخرى فإن الكلام النفسي لا يختلف في طبيعته عن المحل الذي يقوم به، وبذلك يمكن القول أن الكلام النفسي، بالإضافة إلى اتسامه بالأزلية وذلك في حق الباري تعالى فقط، فإنه يتسم بالوحدة في حق الخالق والمخلوق.

فكلام الله الحقيقى القائم بذاته تعالى لابد وأن يكون قديما[٨٤] لأنه لا يمكن أن يقوم بالقديم تعالى إلا ماهو قديم. إلا أن هذا لا يعتبر "شركا" من الأشاعرة لأن القديم يطلق بإطلاقين: إما قدم ذاتى وإما قدم زمانى[٨٥]، فالقديم بالذات ليس لذاته مبدأ تقوم به فى وجودها، وليس ثمة قديم بهذا المعنى إلا الحق سبحانه وتعالى. أما القديم بالزمان فهو الذى لا أول له ولا بداية أى فى زمان ماض لا أول له. فالكلام النفسى الإلهى ليس قديما بالذات بل هو قديم بالزمان فقط لأنه يحتاج إلى الذات العلية لكى يقوم بها. هذا فضلا عن أن الأشاعرة يعتبرون أن الكلام الإلهى بالمعنى النفسى هو صفة من صفات الله تعالى الأزلية، ومعلوم أن الصفة لا يمكن أن تقوم بمفردها، وليس هذا هو حال صفة الكلام فحسب بل إن الأمر كذلك بالنسبة لباقى الصفات الإلهية الذاتية لدى الأشاعرة ومن هنا يصبح لا محل للقول[٨٦] بأن الأشاعرة يثبتون قديمين هما الذات والصفات، لأن قدم الصفات غير قدم الذات. يضاف إلى ذلك أنه إذا أثبتنا الصفات كند للذات فى القدم فإن ذلك يوجب التغاير بينهما وذلك يقتضى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وهذا أمر محال فى حق الذات العلية والصفات الأزلية. ومن الواضح أن الأشعرى قد تابع فى ذلك ابن كلاب الذى قرر أن الله سبحانه لم يزل متكلما وأن كلامه سبحانه صفة له قائمة به، وأنه سبحانه قديم بكلامه وأن كلامه قائم به كقيام سائر صفاته الذاتية الأزلية به، وأنه خطأ

---

[٨٤] راجع أدلة الأشعرى على قدم كلام الله فى أول هذا الفصل وراجع كذلك الإنصاف للباقلانى ص ٧١ وما بعدها ونهاية الإقدام للشهرستانى ص ٢٦٨ وما بعدها ومصادر أخرى.

[٨٥] المعجم الفلسفى جـ٢ ص ١٨٩.

[٨٦] د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة. مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مايو ١٩٣٤.

أن يقال أن كلام الله تعالى هو هو أو بعضه أو غيره[87] كما أن صفات الله الذاتية ليست هى هو ولا هى غيره، وهذا ليس خرقا لقانون الثالث المرفوع لأن من شروط هذا القانون أن تثبت صحة أحد القضيتين حتى يستنتج أن الأخرى كاذبة أو العكس بالعكس، ومعلوم أن قول المعتزلة بأن الصفات عين الذات قد رد عليه الخصوم وأبطلوه كما أبطلوا القول بتغاير الذات والصفات[88]، إذن فالحكم على القضيتين واحد لذا لا يصح استخدام هذا القانون فى هذه النقطة.

وإذا سلمنا مع أهل السنة بقدم الكلام النفسى القائم بذاته تعالى والذى هو صفة من صفاته الأزلية، فإننا نجد سؤالا يطرح نفسه الآن، وكان الخصوم قد وجهوه إلى الأشاعرة ألا وهو: إلى من كان يوجه الله تعالى كلامه فى الأزل؟ أ إلى ذاته سبحانه، أم إلى المعدومات، أم إلى هذا الخلق؟ إذا تكلم سبحانه مع نفسه فإن فى ذلك أمرين: إما أن يحدث إثنينية فى ذات الله تعالى: متكلم وسامع، وإما أن يكون هذا سفه، والله تعالى منزه عن كلاهما. وإذا كان سبحانه يوجه كلامه إلى الكائنات التى فى هذا العالم فإن معنى ذلك أن هذا العالم سيكون قديما مساوقا لله فى الأزلية، وهذا مارفضه الأشاعرة رفضا قاطعا. لم يبق إذن سوى احتمال واحد وهو تعلق الكلام الإلهى بالمعدومات.

والجدير بالذكر أنه يمكن تأكيد ذلك بناء على استقراء رأى الأشعرى فى مسألة العلم الإلهى، حيث يرى أن العلم الإلهى يتعلق بالمعدومات (أى يتعلق بالمعدوم على تقدير الوجود) كما يتعلق بالموجودات[89] على اعتبار أن الوجود قبل

---

(87) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعرى جـ٢ ص ٢٥٧. وقد قال ابن حنبل فى رسالته الرد على الجهمية بما يشبه ذلك (انظر عقائد السلف ص ٧٢ - ٧٣).

(88) انظر د. جلال موسى: نشأة الأشعرية ص ٢٢٢ ود. حمودة غرابة الأشعرى ص ١٥٢.

(89) انظر د. حمودة غرابة: الأشعرى ص ١٠٨ ولاحظ الشبه بين هذا الرأى ورأى المعتزلة فى هذه النقطة.

تحققه كان عدما والعدم هو ما سيوجد، فكما أن الله تعالى يعلم المعدوم بهذا الاعتبار، فإنه لا غرابة فى أن يخاطبه. وبيان ذلك، فيما ورد[٩٠] عن الأشعرى، أن كلام البارى تعالى لم يزل متصفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا.. إلخ وأنه سبحانه آمر بأمر قديم ناه بنهى قديم، لأنه قد ثبت أنه تعالى ملك منذ الأزل والملك من له الأمر والنهى، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود أو على تقدير ما سيكون. وقياسا على ذلك فإنه يمكن تفسير الإخبار فى الأزل بصيغة الماضى عن أمور ستقع مستقبلا حيث أن إخبار الله لا تتنوع بحسب الزمان بل إنه يقوم بذات الله تعالى فى الأزل إخبار عن وقوع هذا الأمر يظل باقيا من الأزل إلى الأبد، فقبل حدوثه تكون الصيغة الدالة عليه هى صيغة المستقبل وبعد حدوثه تكون الصيغة الدالة عليه هى صيغة الماضى، لأن التغير يكون فى المخبر – أى الذى يتوجه إليه الإخبار – لا فى الإخبار. ومما يؤيد ذلك أن الزمان عند متكلمى الإسلام هو أمر اعتبارى موهوم[٩١] ليس له وجود إلا فى ذهن الإنسان، ولا يمكن أن يخضع الله تعالى وصفاته الذاتية إلى هذه المقولة التى لا يفسر التغير والنسبية إلا فى ضوئها. وبهذا الفهم نستطيع أن نصف الكلام الإلهى القائم بذاته تعالى منذ الأزل بأنه "مطلق"، لأنه ليس فقط يدل على معنى واحد – كما سيتضح ذلك بعد قليل – ولكن أيضا لأنه لا يتوقف فى وجوده على إدراك الكائنات المخلوقة كما أنه مستقل عن المخصصات والمتعلقات الزمانية المتغيرة. وهو أيضا "ثابت" لأن حقيقته لا تتغير بتغير الزمان.

وفى الواقع، وطبقا لذلك، فإنه من السهولة بمكان تفسير هذا الموقف الذى تبناه الأشعرى بصدد الكلام الإلهى القديم الذى يمكن أن يوسم بكونه أمرا ونهيا وخبرًا إلخ فى الأزل، دونما اعتبار للوجود الزمانى المخصص، وذلك باعتبار أن الأشعرى قد أثبت لله تعالى القدرة والمشيئة – أو الإرادة – فى الأزل، فهو سبحانه

---

[٩٠] الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٠٤.

[٩١] انظر د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى جـ١ ص ٦٣٧.

قادر على أن يتكلم منذ الأزل بكل اعتبارات الكلام حتى قبل البداية الزمانية للوجود إذا أراد ذلك، لأنه قادر ومريد ومتكلم.. إلخ منذ الأزل.

والجدير بالإشارة هنا أن الأشعرى بذلك قد خالف ابن كلاب الذى كان يرى أن كلام الله فى الأزل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا إلخ إلا عند وجود المخاطب واستجماعه شرائط التكاليف[٩٢]، فإذا أبدع الله الخلق وأفهمهم كلامه على أى اعتبار فإن الكلام يتصف عند ذلك بأحكام هذه الاعتبارات، وإنما يتصف كلامه تعالى فى الأزل بكونه خبرا لأننا لو لم نصفه بذلك لخرج الكلام عن أقسامه ولأن الخبر لا يستدعى مخاطبا فإن الرب تعالى مخبر لم يزل عن ذاته وصفاته وعما سيكون من أفعاله وعما سيكلف عباده بالأوامر والنواهى[٩٣]. فالخلاف بين الشيخين – الكلابى والأشعرى – ليس فى تعلق الكلام الأزلى بسائر اعتباراته المحدثات، وإنما الخلاف فقط فى تعلق الأمر الأزلى بالمأمور المحدث، ابن كلاب ينفيه والأشعرى يثبته.

فإذا كان ابن كلاب يرى أن الكلام الأزلى لا يمكن أن يتصف بكونه أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا لأن هذه الاعتبارات لا تتعلق إلا بالمخاطب المحدث. فإن الأشعرى يرى أن الكلام الإلهى إذا لم يتصف منذ الأزل بكونه أمرا ونهيا فمعنى ذلك انتفاء المشيئة والقدرة الإلهية، لأن الأمر هو تعبير عن الإرادة، والقدرة صفة الإرادة.. وقد أورد ابن تيمية (ت ٧٢٩هـ) تفسيرا لهذا الموقف بأن قال إنّ المتكلم عند الكلابية هو من قام به الكلام وإن لم يتكلم بمشيئته وقدرته ولا فعل فعلا أصلا،

---

(٩٢) انظر نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٣٠٣ وكذلك غاية المرام فى علم الكلام للآمدى ص ١٠٤ حيث ينسب ذلك إلى بعض الأصحاب دون تحديد.

(٩٣) انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٠٤.

بل جعلوا المتكلم بمنزلة الحي الذى قامت به الحياة وإن لم تكن حياته بمشيئته ولا قدرته ولا حاصلة بفعل من أفعاله[٩٤].

فابن كلاب يرى أن الكلام لا يتعلق بالقدرة والمشيئة لأن معنى تعلقه بها أن الله يقدر على الكلام فى الأزل حيث لا مخاطب، وهذا ما أنكره الأشعرى. وبذلك نستطيع رفض الرأى الذى مؤداه أن الأشعرى قد وافق ابن كلاب فى القول بأن الكلام لا يتعلق بالقدرة والمشيئة[٩٥].

إلا أنه بغض النظر عن هذا الخلاف، فإن الأشعرى يوافق ابن كلاب فى إسماع "الوحدة" على الكلام الأولى القائم بذاته تعالى فقد روى[٩٦] أن ابن كلاب يرى أن كلام الله تعالى القائم به منذ الأزل لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد قائم بذاته تعالى، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وأن العبارات عن كلام الله تختلف وتتغاير وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير وإنما سمى كلام الله عربيا لأن الرسم الذى هو عبارة عنه، وهو قراءته عربيا، فسمى عربيا لعلة وكذلك سمى عبرانيا لعلة. كما روى[٩٧] أن بعض الكلابية قالوا إنّ كلام الله معنى واحد هو الأمر بكل مأمور والنهى عن كل محظور والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبر عنه بالعربية صار قرآنا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وقالوا معنى القرآن والتوراة والإنجيل واحد ومعنى آية الكرسى هو معنى آية الدين، وقالوا الأمر والنهى والخبر صفات الكلام لا أنواع له. إذن فالكلابى يرى أن الكلام الإلهى الذى هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى واحد لا ينقسم ولا يتغاير وإنما الانقسام والتغاير يكونا فى العبارات أو الدلائل التى يسمى الكلام باسمها.

---

(٩٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٢٨.

(٩٥) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٣٦٧.

(٩٦) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٩٧) ابن تيمية: المرجع المذكور ص ٤٢.

ولامراء فى أن الأشعرى قد أخذ القول بوحدة الكلام الإلهى عن ابن الكلاب، فالأشعرى يقول[٩٨]: إنّ كلامه تعالى واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات فى كلامه تعالى لا إلى عدد فى نفس الكلام. ويدلل على ذلك بأن علمه سبحانه واحد يتعلق بجميع المعلومات وقدرته واحدة تتعلق بجميع المقدورات وإرادته واحدة تعلق بجميع المرادات، فكذلك يكون كلامه واحدا يتعلق بجميع الاعتبارات.

إذن فكلام البارى تعالى عند الأشعرى وسائر الأشاعرة واحد وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد[٩٩] وكل مادل على أن علمه وقدرته وإرادته تعالى واحدة فكذلكم يدل على أن كلامه واحد وذلك أنه لو كان كثيرا لم يخل إما أن يكون أعدادًا لا متناهية وإما أن يكون أعدادا متناهية، وإن كان أعدادا لا متناهية فهو محال لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناهى، وإن اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه بالبعض دون البعض يستدعى مخصوصا والقديم لا اختصاص له، والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل وإلى كل واحد نسبة واحدة[١٠٠] فالكلام الإلهى القائم بالذات منذ الأزل لدى الأشعرى ومدرسته يكون – بناء على ذلك – واحدا بالمعنى السلبى أى من حيث نفى العد والانقسام عنه. أما الكلام من حيث هو صفة فإنه يكون واحدا من حيث هو هو، إلا من حيث محافظته على وحدته رغم التغييرات التى تطرأ عليه، أعنى من حيث المفهوم، وكثيرًا من حيث الانطباق على الأفراد أى من حيث الماصدق، أو هو – إن صح هذا التعبير – واحد من حيث الجنس كثير من حيث النوع. وبذلك يتضح رأى الأشعرى[١٠١] فى أن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة، أما كونه أمرا

---

(٩٨) الملل والنحل جـ١ ص ٩٦.

(٩٩) نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٢٨٨.

(١٠٠) المرجع السابق ص ٢٨٩.

(١٠١) المرجع السابق ص ٢٩١.

ونهيا وخبرا واستخبارا فهذه لوازم تلك الصفة. وذلك قياسا على صفة العلم: فكما أن علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها، وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات، كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات. أما كون الكلام أمرا أو نهيا إلخ فإن الأشعرى يرى أن تلك أوصاف للكلام لا أقساما له وهى أوصاف نفسية للكلام أى أن وصف الكلام بها لا يحتاج تعقل أمر زائد على الكلام من حيث أنه معنى واحد قائم بالذات الإلهية منذ الأزل. ومما يؤيد[١٠٢] ذلك عند الأشعرى أن المعنى قد يكون واحدا فى ذاته وفى نفس الوقت تكون له أوصاف هى اعتبارات عقلية. فالكلام قد يسمى أمرا إذا تعلق بالمأمور به ويسمى نهيا إذا تعلق بالمنهى عنه، ولكنه فى ذاته واحد وأما اختلاف أساميه فيكون من جهة متعلقاته. فاجتماع هذه الاعتبارات (أى أنواع الكلام)، فى شئ واحد من وجوه مختلفة غير مستحيل.. معنى ذلك أن تعدد أقسام الكلام ليس هو له باعتبار تعدد فى نفسه بل هو كلام واحد وذلك ليس له إلا باعتبار إضافات متعددة وتعلقات متكثرة لا توجب للتعلق فى ذاته تعددا. وبيان ذلك[١٠٣] أن الاختلاق فى الكلام إنما يرجع إلى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات: فإن كان المعلوم محكوما بتفعله عبر عنه بالأمر وإن كان محكوما عليه بالترك عبر عنه بالنهى وأما إن كان له نسبة إلى حالة ما - كأن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود أو غير ذلك - عبر عنه بالخبر، وعلى هذا النحو يكون انقسام الكلام القائم بالنفس فهو واحد وان كانت التعبيرات عنه مختلفة بسبب اختلاف الاعتبارات.

هكذا تبين لنا أن أنواع الكلام عند الأشعرى ماهى إلا وجوه ترجع إلى الاعتبارات فى كلامه تعالى لا إلى العدد فى نفس الكلام. وبهذا يمكن القول - بشئ من التحفظ - إنّ الخلاف الذى أشرت إليه بين الأشعرى وشيخه الكلابى يبدو أنه قد زال إذ أن كلاهما يقول بوحدة الكلام الإلهى الأزلى القائم بالذات. ومن الجدير بالذكر أن معظم أهل السنة قد سلموا بذلك، إلا أنه من الملاحظ أن المتأخرين

---

[١٠٢] نهاية الإقدام للشهرستانى ص ٢٩٢.

[١٠٣] الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام ص ١٠٥.

منهم كانوا أكثر اهتماما ببيان هذا الأمر، فقالوا إن أنواع الكلام - والمقصود هنا ليس فقط الكلام الإلهى القائم بالذات منذ الأزل بل كذلك الكلام الإنسانى الذى هو نطق نفسانى - إنما هو أنواع اعتبارية تحصل له بحسب التعلق[١٠٤].

إلا أن الذى انبرى مدافعا عن هذه الفكرة، متعلقا فى شرحها وتحليلها، هو الشهرستانى الذى شبه الكلام الإلهى الأزلى الواحد بالعقل الأول عند الفلاسفة الذى هو واحد فى ذاته ووجوده وتفيض عنه الصور التى لا تتناهى وما تختلف أساميها إلا باختلاف الصور، والفيض عند الفلاسفة كالتعلق عند الأشاعرة، والعقل الأول كالكلام فى وحدته واختلاف الكلام بالأمر والنهى كاختلاف الفيض بالصور[١٠٥] حيث تختلف القوابل، وذلك كالشمس إذا أشرقت على زجاجات مختلفة الألوان فإن كل زجاجة تقبل اللون الذى تحمله فتعدد الألوان يكون سبب القوابل، أما الشمس فواحدة[١٠٦] وهكذا الكلام بالنسبة لمتعلقاته. ومن ناحية أخرى فإن الشهرستانى يؤكد أن العقل أحدى الإدراك والنفس وحدانى القول وإنما التكثر فى عالم الحس والاختلاف فى عالم العبارات، وإذا كانت عقولنا ونفوسنا على هذا المنط من التوحيد فكيف الظن بقدس الإحاطة الأزلية ووحدانية الكلمة السرمدية[١٠٧].

وهذه الفكرة عن وحدة الكلام الإلهى القائم بالذات منذ الأزل قد أثارت اعتراضا مؤداه أن الكلام إذا كان واحدا، رغم تعدد المتعلقات، باعتباره صفة من صفات الذات الأزلية. فلماذا لا تكون باقى الصفات شيئا واحدا برغم تعدد المتعلقات؟ إلا أن هذا الإلزام أو الاعتراض وإن كان قويا بحيث لم يستطع معظم شيوخ المذهب دفعه، فإنهم قد استمروا فى تأييد فكرتهم الخاصة بوحدة الكلام

---

[١٠٤] انظر شرح الجرجانى على مواقف الإيجى جـ٢ ص ٣٦٣.

[١٠٥] الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٢٩٣.

[١٠٦] انظر نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٢٩٥ وانظر كذلك الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام ص ١١٦.

[١٠٧] نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٠٩.

الإلهي الأزلي، مستندين فى ذلك إلى تبريرات لغوية إذ أنهم قد ردوا أقسام الكلام، أو صفاته أو أنواعه إلى قسم واحد، ثم اختلفوا فى ذلك فمنهم من جعل هذا القسم الواحد الذى يحتوى سائر أقسام الكلام هو "الأمر" ومنهم من جعله "الخبر".

وتفصيل ذلك، أن أقسام الكلام كثيرة بحيث يضيق المقام عن ذكرها، إلا أن المتكلمين قد ردوها إلى ستة أقسام فقط هى: الأمر والنهى والخبر والاستخبار والوعد والوعيد.

وهذا بالطبع قد قضى بتداخل أقسام الكلام. وإذا جاز رد الكلام إلى هذه الأنواع الستة فإنه لا جناح أن ترد هذه الأقسام إلى قسمين فقط وهما الأمر والخبر، إذ أن الوعد والوعيد داخلان فى الخبر ولكن تعلق بأحدهما ثواب فسمى وعدا وتعلق بالآخر عقاب فسمي وعيدا وأما الاستخبار على الحقيقة فغير متصور فى حقه تعالى بل يرجع إلى التقرير وهو نوع من الإخبار كما يقول سبحانه "ألست بربكم"[١٠٨] فهذا تقرير فى صورة استخبار. إذن فالوعد والوعيد والاستخبار يمكن أن ترد إلى الخبر. أما الأمر والنهى فيمكن جمعهما تحت اسم واحد وهو الأمر الذى إذا تعلق بالفعل سمى أمرا وإذا تعلق بالترك سمى نهيا.

وكما أجمع أهل السنة على ذلك، فقد رأوا أنه كما أمكن رد هذه الأقسام الستة إلى قسمين، فإنه يمكن ردها إلى قسم واحد فى حق الله سبحانه وتعالى، حتى يصح كون الكلام الإلهى معنى واحدا وقضية متحدة فيكون أمرا إذا كان مقابلا للخلق ويكون خبرا إذا كان وفقا للعلم[١٠٩].

فإذا كان الكلام الإلهى مقابلا للخلق سمى أمرا، وقد ورد التنزيل العزيز بتسمية هذا الكلام الإلهى الواحد أمرا بحيث يتضمن جميع الأقسام الأخرى، فالله

---

(١٠٨) سورة الأعراف: آية ١٧٣.

(١٠٩) انظر نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٣٣٧ وراجع كذلك غاية المرام فى علم الكلام للآمدى ص ١١٧.

تعالى يقول "الاله الخلق والامر" فالخلق والامر متقابلان. الاول حادث والثانى قديم. الاول متكثر متبعض متغاير والثانى متوحد.

ويمكن القول هنا بأنه ربما انبثق عن ذلك تصور كوزمولوجى لدى الأشاعرة للأمر الإلهى حيث جعلوا الأمر الإلهى هو المقوم للسموات والأرض، إذ يقول تعالى "ومن آياته أن تقوم السموات والأرض بأمره". فالأمر الإلهى هنا هو طه خلق وحفظ السموات والأرض، لأنه قوة تكوينية تعبر عن المشيئة والإرادة الإلهية، وهو فى نفس الوقت مظهر للقدرة الإلهية المحدودة والجدير بالذكر أن الأمر الإلهى بهذا المعنى يعبر عنه باللفظ القرآنى "كن" إذ أن "كن" تعتبر الدليل على الأمر التكوينى الذى يعبر عن الإرادة الإلهية، فهى تتضمن حكما إلهيا أراده الله وقدره منذ الأزل ويتبين ذلك من قوله تعالى "وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون"[١١٠]. فالله تعالى إذا قدر أمر وأراد كونه أو تحققه فإنما يقول له "كن" فيكون، أى فيوجد على وفق ما أراد، وذلك يكون بطريقة مباشرة "كلمح بالبصر" وهكذا فإن الله سبحانه وتعالى إذا أراد شيئا فإنما يأمر به قائلا له "كن" فيصير ذلك الشئ كما أراده سبحانه وقدره، يقول تعالى تأكيدا لذلك "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون[١١١]. فالكن هى علة وجود الكائنات أو فنائها، أو بمعنى أدق هى الوسيلة التى بها تتحقق الإرادة الإلهية وتتجلى القدرة الربانية. ومن الملاحظ أن الآيات[١١٢]. التى تعالج هذا المعنى تأتى فى سياق يفهم منه أن كل العمليات الكونية والأحداث الطبيعية لا تتم إلا بمقتضى الأمر الإلهى المعبر عن الإرادة الأزلية، ذلك الأمر الذى يدل عليه لفظ "كن" هذه الكلمة الإلهية التى لا يحدث شئ فى الوجود إلا إذا قالها الحق سبحانه.

---

(١١٠) سورة البقرة: آية ١١٧.

(١١١) سورة يس: آية ٨٢.

(١١٢) راجع معجم ألفاظ القرآن الكريم جـ٢ ص ٥٤٤.

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام، أنه على الرغم من أننا نلاحظ الأثر القرآنى فى هذه الفكرة بوضوح، إلا أن ثمة[113] من يرى أن النظرية الإسلامية فى الأمر الإلهى قد تأثرت كثيرا بأقوال ذات أصل هللينى، فإن كان لا يوجد لهذا المصطلح مرادفا يونانيا إلا أن النسخة المنقولة من إلهيات أرسطو التى بسطها المسلمون تحوى فقرات تتناول نظرية الأمر الذى يعتبر من مدلولات "كلمة الله"، ويطلق عليه أيضا إرادته التى هى وسيط بين الخالق والعقل الأول، والعلة المباشرة لهذا العقل، ويمكن أن ينعت بعلة العلل، وهذه النظرية تكاد ترد بنصها لدى الإسماعيلية.

ولكننى أتساءل: هل يمكن أن يفهم من ذلك أن الأشاعرة قد أخذوا فكرتهم عن الأمر الإلهى من إلهيات أرسطو أو من الإسماعيلية؟ إننى أميل إلى الإجابة بالنفى عن ذلك السؤال، لما أشرت إليه من ثبوت الأصول القرآنية لهذه الفكرة وذلك فى جلاء ووضوح لا يتوافران لأى أصل آخر. وأعتقد أننى لن أكون مغاليا إذا قلت أن الترجمة العربية لإلهيات أرسطو ومتكلمى الإسماعيلية يمكن أن يكونوا قد تأثروا – إلى حد ما – فى فكرتهم السالفة عن الأمر بالفكرة الإسلامية التى عرضنا لها، خاصة وأنها قد ظهرت قبل الأشاعرة لدى أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) والعلاّف اللذين أشارا إلى فكرة الأمر الإلهى ذى الخاصية التكوينية، وفرقا بين أمر التكليف وأمر التكوين.

كما ينبغى فى هذا المقام أيضا أن نشير إلى أن ثمة رأيا[114] مؤداه أن الأشاعرة قد جمعوا كلمة التكوين "كن"، أو على الأقل أظهروها بمظهر "شخصية" لها قوة الخلق والتكوين، الا أننى أعتقد أن هذا الرأى قد جانبه الصواب إلى أقصى

---

(113) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مادة "أمر" (الترجمة العربية طبعة دار الشعب بالقاهرة).

(114) انظر د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة. مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مايو ١٩٣٤.

حد، وقد يتأكد هذا إذا علمنا أن الجسم هو الجوهر الممتد ذو الكتلة القابل للأبعاد الثلاثة الذى إذا شغل مكانا منع غيره من التداخل فيه[115]، ومن المقطوع به أن الأشاعرة لم يقولوا أن كلمة التكوين هى جوهر ذو امتداد وكتلة وحجم، ولا حتى قالوا ما يفهم منه ذلك.

هذا عن تجسيم الكلمة أما عن تشخيصها فإن الأمر لا يختلف كثيرا، إذ أن الشخص هو الذات المخصوصة والحقيقة المعينة فى نفسها تعينا يميزها عن غيرها، أو هو الموجود الذى يشعر بذاته ويدرك أفعاله[116]. والشخصية هى جملة من الخصائص الجسمية والوجدانية والنزوعية والعقلية التى تحدد هوية الفرد وتميزه عن غيره[117] فهل فهم الأشاعرة كلمة التكوين بهذا المعنى؟ أعتقد أن النفى الجازم سيكون هو الرد على هذا التساؤل. إذ أن الـ "كن" أو كلمة التكوين ليست حقيقة معينة متميزة فى ذاتها وليست حائزة على الإدراك والشعور، بل إنها – وطبقا لنظرية الأشاعرة فى الكلام النفسى – ليست سوى تعبير أو دلالة عن الأمر الإلهى أو عن صفة الكلام من حيث تعلقها بالخلق، تلك الصفة التى لا يمكن أن تقوم بذاتها منفصلة عن الذات العلية بل إنها قائمة بها منذ الأزل. وبناء على ذلك فإن كلمة التكوين فى حد ذاتها ليست لها أى قدرة على الخلق والإيجاد، أما الأمر التكوين باعتباره علة كونية، فإنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا باعتبارها علة ثانية لا فعل لها إلا بتأثير العلة الأولى أى الحق سبحانه وتعالى. وبناء على ذلك فإن كلمة التكوين لا يمكن أن تعتبر بسهولة مبدأ كونيا لأن المبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود فى نفسه[118]. وأيا ماكان الأمر فإنه إذا كان الأمر التكوينى متعلق بالإرادة الإلهية تعلقا شرطيا، وإذا كان من المسلم به أن الله تعالى لا يريد إلا الأصلح، فهل لنا أن نقول أن الأمر الإلهى أو

---

[115] انظر: المعجم الفلسفى جـ١ ص ٤٠٢.

[116] انظر المعجم الفلسفى جـ١ ص ٦٨٩.

[117] المعجم الفلسفى جـ١ ص ٦٩٢.

[118] انظر المعجم الفلسفى جـ٢ ص ٣٢١.

الكلام الإلهى من حيث تعلقه بالخلق هو أيضا الذى يختص بتدبير الكون والعناية به؟ إن الأشاعرة لم يقولوا ذلك صراحة، ولكنه ينسب[119] إليهم ذلك، وربما لقولهم بالخلق المستمر الذى يعنى ديمومة تدبير الكون والعناية به حتى يصير على أتم وأكمل صورة من الترتيب والنظام. إلا أننا لا ينبغى أن نغالى فى نسبة التدبير والعناية بالوجود إلى الأمر الالهى، لأن ذلك ليس سوى مجرد إلزام.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الأمر الإلهى بالمعنى السالف هو الذى لا يتعلق بالمأمور البتة، ويبدو أنه هو الذى أراده الأشعرى حين خالف ابن كلاب الذى كان يرى وجوب تعلق الأمر بالمأمور. ويمكن أن يعتبر الأمر الإلهى الذى أشار إليه ابن كلاب هو ما يطلق عليه "الأمر التكليفى" وهو الذى يتعلق بالتشريع والذى إذا أطاعه المرء يثاب وإذا عصاه يعاقب. وبهذا يمكن أن يزول الخلاف بين الشيخين الأشعرى وابن كلاب. والمعروف أن هذه التفرقة بين الأمر التكوينى والأمر التكليفى أو التشريعى كانت قائمة لدى أبى حنيفة ثم لدى العلاف بصورة مستترة - كما أسلفت. كما أنها ستظهر بوضوح لدى بعض الصوفية[120].

وأيا ماكان الأمر، فإن فكرة رد أقسام الكلام إلى قسم واحد، حينما يقابل الخلق يسمى أمرا[121] ليست من الوضوح والجلاء بالقدر الذى يسمح بعرض أكثر دقة لها. ولعل الأوضح - نوعا ما - هو أن الكلام الإلهى إذا رد إلى قسم واحد فإنه يسمى خبرا إذا كان وفقا للعلم. يقول ابن تيمية عن الكلابية والأشعرية ومن محققيهم من جعل المعنى - أى المعنى الواحد القائم بالذات - يعود إلى الخبر والخبر يعود إلى

---

(119) د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة. مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة - مايو ١٩٣٤.

(120) وخاصة فى دفاعهم عن إبليس وفرعون كما فعل الحلاج وابن عربى.

(121) يفرق فلاسفة الإسلام بين عالم الخلق وعالم الأمر، الأول هو العالم المادى أو عالم الكون والفساد والثانى هو العالم العقلى أو الروحانى، الأول متغير حادث والثانى ثابت أزلى .. إلخ.

العلم[١٢٢]. ويوضح الشهرستاني[١٢٣] ذلك إذ يقول عن الكلام النفسي القائم بالذات: أنه في ذاته واحد وتختلف أساميه من جهة متعلقاته، حتى قيل إن الكلام بحقيقته خبر عن المعلوم. وكل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلومة ضرورة: فإن تعلق بالشئ الذى وجب فعله سمى أمرا وإن تعلق بالشئ الذى حرم فعله سمى نهيا وإن تعلق بشئ ليس فيه اقتضاء وطلب سمى خبرا واستخبارا. وطبقا لذلك فإنه يمكن الإشارة إلى أن ثمة تلازما شرطيا بين الكلام من حيث هو صفة ذاتية ومعنى واحد قائما بالنفس وبين العلم، وذلك فى حق البارى تعالى أوضح وأوكد، لأن المتكلم إذا أخبر عن شئ ما فلابد أن يكون ذلك الشئ معلوما له، فالمعلوم هو موضوع الكلام، والكلام هو "إفادة" عن ذلك المعلوم.

وانبثاقا من ذلك الفهم، فإنه يمكن القول إنّ الخبر، الذى ترد إليه سائر أقسام الكلام من حيث موافقته للعلم، لا يعنى سوى "الإفادة" أو الكشف عن مكنونات العلم وخبايا الفكر وبناء على ذلك، نستطيع أن نفهم قول الغزالى (ت ٥٠٥هـ) أن الله تعالى يقال إنه متكلم إذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار الإلهية ودقائق جبروت الربوبية[١٢٤]. فإذا جردنا هذه العبارة من مدلولها الصوفي، وإذا أضفنا إليها قول الغزالي – وهو بصدد عرض فكرة الكلام الإلهى لدى الأشاعرة – إنّ الخبر لفظ يدل على علم فى النفس المخبر[١٢٥]، فإنه يمكن القول إن الكلام الإلهى من حيث هو صفة ذاتية ومعنى واحد قائم بالذات منذ الأزل ليس له فقط أهمية كوزمولوجية بل وله أيضا أهمية أبستمولوجية، حيث

---

[١٢٢] ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٤٣.

[١٢٣] نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٢٩٢.

[١٢٤] انظر: عبد الرحمن جامى: الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء (فى مجلد واحد مع كتاب أساس التقديس لفخر الدين الرازى) ط القاهرة ١٩٣٥ ص ٢٢٥.

[١٢٥] أبو حامد الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد (ط القاهرة بدون تاريخ) ص ١٠٤.

أن هذا الكلام الإلهى الذى يسمى خبرا وذلك من حيث موافقته للعلم الالهى يعتبر أصل أو مبدأ الوحى والإلهام. وبيان ذلك أننى قد أشرت إلى أن الكلام الإلهى الواحد إذا سمى خبرا فإنه لا يعنى أكثر من الإفادة أو الكشف عن مكنونات العلم الإلهى، وهذا الكشف، أو هذه الإفادة، يتم بطريقين هما: الإلهام والوحى، أما الإلهام فهو العلم الذى يقع فى القلب بطريق الفيض أو الإفاضه، أى ما يسمى بالنفث فى الروع، أو بنور يقذفه الله فى القلب، أما الوحى فإنه يعنى الإعلام أو الإخبار ولكن فى سرعة وخفاء، فهو نوع من المعرفة فوق الإلهام، حيث يدرك معه المرء كيف حصل له العلم ومن أين حصل، وهو طريق الأنبياء حيث ينزل الله تعالى عليهم كلامه نزول إعلام وإفهام كما أشرت إلى ذلك سابقا. ومعنى ذلك أن الكلام الإلهى الواحد الذى يسمى خبرا هو الذى يهب الإنسان قبسا من العلم الإلهى. وسوف تظهر هذه الفكرة لدى الصوفية الذين استمدوا الكثير من أفكارهم من المذهب الأشعرى.

هكذا أدت الفكرة الأشعرية عن وحدة الكلام الإلهى القائم بالذات منذ الأزل الى نتائج ميتافيزيقية وكونية وأبستمولوجية لم يكن الأشعرى قد صرح بها، لأنه ضيع جهده فى الرد على المعتزلة، وإن كان سياق مذهبه - وخاصة كما يعرضه الشهرستانى يؤدى إليها والجدير بالإشارة فى هذا الصدد أن هناك رأيا[١٢٦] مفادة أن ثمة تشابها يكاد أن يكون تاما بين فكرتى الكلام الإلهى لدى الأشاعرة والممرا أو كلمة الله فى الفكر العبرى حيث أن كلاهما ذو أهمية على المستويين الكونى والأبستمولوجى. ولكن هذا لا يعنى تأثر الأشاعرة بالفكر اليهودى، فضلا عن أن الفكرتين بينهما فرق شاسع من حيث المنطلق الفكرى والنسق المذهبى. وأخيرا فإن اليهود قد شخصوا الممرا وجعلوا منها قوة إلهية مستقلة ذات فاعلية خاصة بينما لم يفعل الأشاعرة ذلك مطلقا.

---

(١٢٦) د. أبو العلا عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

وبعد.. فقد بينا أن الأشاعرة قد أثبتوا أزلية الكلام الإلهى على اعتبار أنه صفة ذاتية غير مزايلة لذاته تعالى قائمة بها منذ القدم ولم يقصدوا بذلك سوى الكلام النفسى لأنه هو الكلام الحقيقى القديم أم الألفاظ فهى دلائل حادثة. وقد دللوا على أن هذا الكلام الحقيقى – أى الكلام النفسى – واحد فى ذاته لا تعدد فيه إلا من جهة متعلقاته الحادثة. وقد لاحظنا مدى اعتماد الأشاعرة فى بيان مذهبهم على النصوص القرآنية التى كانوا يتخذونها كمنطلق لآرائهم العقلية. وإذا تأكد لنا ذلك فلا يسع الباحث المنصف إلا أن يرفض ذلك الرأى الذى مفاده أن نظرية الأشاعرة فى كلام الله (أو فى الكلمة الإلهية) إنما هى نظرية غريبة وبعيدة عن روح الإسلام[١٢٧] لأنها نظرية إسلامية فى أصلها وفى تطوراتها ولا يقدح فى ذلك تشابهها الظاهرى مع بعض الأفكار الأخرى الغريبة عن الإسلام كما سأشير بعد قليل.

وإذا كانت الخصائص الكوزمولوجية والأبستمولوجية التى أسندت إلى الكلام الإلهى الواحد قد أدت بالبعض[١٢٨] إلى اعتبار أن الأشاعرة قد جسموا صفة الكلام وجعلوا منها شخصية ينسب إليها الخلق والتدبير إلى جانب الوحى والإلهام، فإن التحليل السابق لهذه الخصائص قد كشف لنا خطر هذا الرأى وبهتانه[١٢٩]. ولا يسعنى إزاء ذلك إلا القول بأن أصحاب مثل هذا الرأى لم يفهموا نظرية الأشاعرة فى الكلام الإلهى إلا فى ضوء نظريات الكلمة الأخرى التى تشبه إلى حد ما هذه النظرية الأشعرية إما جملة أو تفصيلا. ولذلك لا يكون غريبا أن نجد العديد من الباحثين يرجع النظرية الأشعرية إلى أصول أجنبية عن الإسلام، ومنهم المحايد الذى يكتفى بمجرد المقارنة.

---

(١٢٧) ، (١٢٨) انظر د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

(١٢٩) ويلاحظ فضلا عن ذلك أن الأشعرى نفسه قد رفض أن يكون القرآن الذى هو كلام الله على الحقيقة جسما أو شخصا لأنه فهم جيداً معناها (انظر الإبانة ص ٢٩).

بالفعل. ولكن من التفاصيل وكذلك لتشابه ظروف نشأتهما إلى حد ما، فإننى لا أقبل القول بأن الأشاعرة قد أخذوا فكرة التفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى من الرواقيين – أو من غيرهم – لأنهم قد قالوا بذلك مستندين إلى أصول قرآنية ولغوية كما أوضحت سالفا.

ومع ذلك فيكاد يجمع الباحثون – مع تفاوت فى درجات اليقين – على إثبات الأثر المسيحى لهذه الفكرة الإسلامية، حيث يميز النصارى فى نظريتهم عن الكلمة بين الكلمة التى هى ثانية الأقانيم الثلاثة المتحدة مع الأب المساوقة له فى القدم والتى لها القدرة على الخلق والإيجاد، وبين الكلمة الظاهرة فى صورة خارجية زمانية هى صورة المسيح البشرى، وهذه الفكرة توازى فكرة كلام الله لدى الأشاعرة من حيث هو صفة أزلية وقوة خالقة، وهو فى نفس الوقت وحى الله الذى ينزله على رسله فى أوقات مختلفة[١٣٥] ويبدو أن هذا الاتجاه يتفق مع الموقف المعتزلى – الذى يؤكد تأثر أهل السنة – وخاصة ابن كلاب الذى أخذ عنه الأشعرى – فى قولهم بإثبات الصفات الأزلية لله تعالى بقول النصارى فى الأقانيم الثلاثة كما يؤكد التشابه بين صفة الكلام وبين أقنوم الكلمة: ولكن ينبغى أن نتذكر دائما أن الموقف المعتزلى كان يحكمه التطرف المذهبى، هذا بالإضافة إلى أن كل فريق كان يحاول بكل الطرق إرجاع رأى الخصوم إلى ملل ونحل أخرى حتى يستطيعوا تكفيرهم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننى أكاد أجزم بأن ثمة فرقا أساسيا بين النظريتين الأشعرية والمسيحية فى الكلمة، بالرغم من أنى لا أنكر وجود التشابه الظاهرى بينهما، إذ أن الصفات الإلهية التى أثبتها الأشاعرة قائمة بالذات الإلهية منذ الأزل تختلف اختلافا شبه جوهرى عن أقانيم الثالوث الأقدس لدى النصارى، لأن هذه الأقانيم متغايرة فيما بينها حيث أن كل أقنوم مستقل عن الآخر من حيث الخصائص الذاتية المميزة له، أى من حيث شخصيته المعينة. الأمر الذى لا ينطبق على الصفات الإلهية كما فهمها الأشاعرة وكما أشرت إلى ذلك فى موضع سابق، يضاف إلى ذلك أن ما ينسبه النصارى إلى أقنوم الكلمة من الخصائص الميتافيزيقية

---

(١٣٥) انظر على سبيل المثال Encyclopedia of Islam, Vol. II, P. 672, art. "Kalam". و د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة (مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مايو ١٩٣٤) ودى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٨٢، ومراجع أخرى عديدة وخاصة مؤلفات المستشرقين.

والوظائف الكوزمولوجية والأبستمولوجية قد رأينا أنه لا ينطبق لدى الأشاعرة على الكلام الإلهى فى ذاته، بل إن الكلام الإلهى لكى يقوم بوظيفته الكوزمولوجية والأبستمولوجية لابد أن يكون مضافا إلى الله تعالى.

وهكذا يمكن القول بأنه إذا كان ثمة تشابه لا نستطيع إنكاره بين النظريات والأفكار غير الإسلامية فى الكلمة وبين النظرية الأشعرية فى الكلام الإلهى، فإنه من المسلم به أن مجرد التشابه الظاهرى لا يقوم دليلا على أخذ اللاحق عن السابق، خاصة إذا كان بينهما فروق جوهرية، كما رأينا، وبذلك يتبين لنا تهافت تلك الآراء التى ترجع النظرية الإسلامية فى الكلمة الإلهية، أو بالأحرى فى الكلام الإلهى، إلى أصول يونانية[١٣٦] أو مسيحية.

وإذا تركنا جانبا هذه الأفكار غير الإسلامية، فإننا نجد بعض الباحثين يرد فكرة الأشاعرة عن الكلام الإلهى إلى أفكار إسلامية أخرى. فمثلا يمكن أن ترد التفرقة الأشعرية بين الكلام النفسى القديم والكلام اللفظى الحادث إلى أصول معتزلية، حيث يعتقد أن المعتزلة قد فرقوا بين صورة الكلام وجوهره وقالوا إن الأول هو فعل النبى والثانى موحى من الله[١٣٧] وهو قديم لأن الله يعلم الوحى بعلمه الأزلى الذى هو ذاته فقط إنّ الأسلوب الذى يصاغ فيه هذا الوحى هو الحادث[١٣٨]. وبذلك يعتبر مذهب الأشاعرة هو مذهب المعتزلة معدلا فى بعض مسائله[١٣٩]. ولكن مما يدحض هذا الرأى تماما أن المعتزلة تنكر التفرقة بين الكلام

---

(١٣٦) هناك رأى غير مفصل مؤداه أن الكلام النفسى، أى القائم بالنفس، هو التفكير. وهو اللوجوس اليونانى بالضبط فى معناه الأصيل: أى التفكير والتعقل والعقل. (انظر د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٧٣٣) وربما يكون بعض الأشاعرة قد قالوا إن الكلام هو الفكر (انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٣) وربما يكون اللوجوس كلفظ من أحد معانيه أنه الفكر، إلا أنه كنظرية فلسفية يعنى العقل الكونى ولا أحسب أن الأشاعرة ذهبوا إلى ما يفهم منه أن كلام الله الأزلى هو العقل الكلى.

(١٣٧) انظر د. ألبير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة جـ١ ص ١٠٦.

(١٣٨) المرجع السابق جـ ص ١١١.

(١٣٩) د. أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ٤ ص ٦٥.

النفسي والكلام اللفظي لان الكلام عندهم ليس سوى الألفاظ المقروءة والمكتوبة والمسموعة التي تتكون من حروف منظومة وأصوات متقطعة، فالمعتزلة ينكرون الكلام النفسي. وليس ثمة مسوغ يجعلنا نلزمهم بغير ذلك.

وكذلك فإن ثمة رأيا آخر يرد تفرقة الأشاعرة المذكورة إلى تميز المناطقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفي بين كلام نفسي وكلام لفظي[١٤٠] أو بين المنطق الداخلي والمنطق الخارجي. ولكن هذا الرأي الأخير، وإن كان قريبا من الصحة، فإنني أرى أن الأصح منه هو إرجاع فكرة الأشعري عن الكلام النفسي – إن كان لابد من إرجاعها إلى مصدر معين – إلى أصل إسلامي بحت يتمثل في آراء أهل السنة ليس فقط مثل عبد الله بن كلاب الذي لاشك أنه كان من أئمة أهل السنة في عصره، ولكن أيضا مثل البخاري الذي ألمح إلى وجود مثل هذه التفرقة وذلك في كتابه خلق أفعال العباد حيث كان يرى أن الذي يخص العباد فهو مخلوق والذي يقوم بالخالق فهو قديم أو غير مخلوق، كما توجد إشارات غير واضحة تماما لابن حنبل تؤيد أنه ربما كان يعتقد هذه الفكرة هذا فضلا عن أن أبي حنيفة كانت لديه فكرة شبه متكاملة عن الكلام النفسي.. وأهم من ذلك كله استناد الأشعري إلى أصول دينية تتمثل في القرآن والسنة وبعض مأثورات عن الصحابة والتابعين، كما لم يغفل الأصول اللغوية في أبحاثه الكلامية.

هكذا عرضنا لنظرية الأشاعرة في كلام الله تلك الصفة القائمة بالذات، التي بمقتضاها يوصف الله تعالى بأنه متكلم منذ الأزل بكلام نفسي واحد إذا عبر عنه بالعربية سمي قرآنا وإذا عبر عنه بالسريالية سمي إنجيلا وإذا عبر عنه بالعبرانية سمي توراة، كما أنه يسمى أمرا أو نهيا أو خبرا إلخ بحسب متعلقاته. هذا الكلام النفسي الأزلي الواحد إذا قابل الخلق سمي أمرا وكانت له وظيفة كوزمولوجية، وإذا وافق العلم سمي خبرا وكانت له وظيفة أبستمولوجية. وقد عرضنا لما يمكن أن يكون الأشعري ومدرسته قد تأثروا به، وانتهينا إلى أنه قد استمد هذه النظرية – التي تضارع ماسبقها من نظريات غير إسلامية في الكلمة عمقا وأهمية على المستويين الفلسفي والديني – من أصول إسلامية بحتة.

---

(١٤٠) انظر د. أبو ريدة: ترجمة كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٠٤ (الهامش).

وإذا كنا نعتبر أن الأشاعرة قد أتوا لنا بنظرية متكاملة فى الكلمة الإلهية ذات أصل إسلامى، وليست غريبة عن الإسلام كما يدعى البعض لأنه ليس ثمة أى مناقضة بينها وبين النصوص القرآنية حتى فى أدق التفاصيل. فإنه لابد من الإشارة إلى أن هذه النظرية قد أتت كمحاولة من الأشاعرة للتوفيق بين الموقفين اللذين رأينا أنهما كانا يمثلان رد فعل فى وجه تسرب النظرية المسيحية فى الكلمة إلى الفكر الإسلامى، فكانت تمثل حلا لهذه المسألة اطمأن إليه جمهور المسلمين. وإن كان الأشعرى نفسه لم يقم بما قام به أتباعه من دور فعال فى تدعيم مذهب أهل السنة.

وأخيرا وليس آخرا، فإن قول أحد الباحثين إن تعاليم الأشاعرة تتحاشى بحث مشكلة قديمة كى لا تجيب عليها، وهى: إذا كان جوهر القرآن هو حكمة الله وكان مساويا له فى القدم رغم كونه فيضا عنه، أوجد شيئا غير الله وهو حكمته موجود معه منذ الأزل، وهذا الحال يمكن أن يشبه بالأقانيم الثلاثة المسيحية؟[١٤١] لا يدل قطعا على فهم عميق لآراء الأشاعرة بصدد الموضوع قيد البحث، بل ربما كان فهما مسيحيا لهذه المشكلة الإسلامية.

---

[١٤١] أوليرى: الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ١٨٤.

تعقيب على هذا الباب

رأينا في الصفحات السابقة من هذا الباب كيف بحث متكلمو الإسلام مسألة الكلام الإلهى على أسس إسلامية أصيلة، تلك الأسس التى تتمثل فى النصوص الدينية والتبريرات اللغوية والأدلة العقلية، هذه الأدلة التى تتضمن غالبا المنهج الإسلامى الذى يعرف بقياس الغائب على الشاهد. فإذا سلمنا بذلك، فإنه لا يكون ثمة مبرر للقول بأن متكلمى الإسلام قد تأثروا فى بحث هذه المسألة خاصة بمؤثرات خارجية، وقد تبين لنا ذلك فيما سبق. إلا أن الذى أريد أن أنوه إليه فى هذا المقام، هو أن الأشاعرة فى بحثهم لهذه المسألة قد أتوا لنا بنظرية متكاملة فى الكلمة الإلهية - أو بالأحرى الكلام الإلهى - هى من العمق والأصالة والاتساق، بحيث لا يمكن القول بأنها صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية أو غير المسيحية. ومما يجدر ذكره فى هذا الصدد أن بعض الباحثين قد ذهب إلى أن المسلمين قد اعتنقوا أفكارهم حول الكلمة الإلهية "كن" من أبلينوس الحكيم ذلك الفيلسوف الفيثاغورى الذى ذاع صيته فى القرن الأول الهجرى، ويستند الباحث - صاحب هذا الرأى - إلى أن هناك مخطوطة له كتبت فى جمادى الآخر سنة ٩٨٥هـ لكنها مأخوذة من مخطوطة أسبق (ذو العقدة ٣٤٣هـ)، وأن أهم النقاط التى تتضمنها هذه المخطوطة هى: أول شئ خلق هى كلمة الله التى بواسطتها خلق كل شئ، وأول شئ ظهر هو نور كلمة الله ومن هذا النور خلقت الطاقة والفاعلية ومنها نتجت الحركة والحرارة[1]. إلا أن الذى لا شك فيه أن هذا الرأى مجانب تماما للصواب، وذلك لما ثبت من الأصول الإسلامية لهذه الفكرة، فضلا عن مغايرة الفكرة الإسلامية لما قيل أن المخطوطة تحتوى عليه من أفكار حول الكلمة الإلهية والتى يفهم منها تشخص الكلمة الإلهية.

---

[1] انظر د. محمد كمال جعفر: من التراث الصوفى لسهل بن عبد الله التسترى (ط القاهرة ١٩٧٤) جـ١ ص ٣٨٢.

هذا، وإذا كنا قد سلمنا – في بداية هذا الباب – بأن فكرة الكلام الإلهي لدى متكلمي الإسلام لم تكن من الخطورة والأهمية بمكان باعتبارها مشكلة عقائدية، بحيث تحدث هذه الضجة، ولو لم تكن نظرية الكلمة المسيحية قد عرفت لدى المسلمين، بل وربما تأثر البعض بها، لذلك فإنه يمكن القول بأن موقف متكلمي الإسلام من مسألة الكلام الإلهي قد بدأ كرد فعل للنظرية المسيحية في الكلمة.

ولا ينبغي هنا أن نغفل رأيا لأحد الباحثين مفاده أن المناقشات بين المعتزلة وأهل السنة – بصدد مسألة الكلام الإلهي – هي نفس المناقشات الأريوسية في الكنيسة المسيحية التي أعيد معظمها في كتابات يوحنا الدمشقي. وفي اللاهوت المسيحي أن الاصطلاح "كلمة" قد استخدم اسما صوفيا للمسيح، على حين استعمل المسلمون نفس الاصطلاح لايدل على الكلمة المكتوبة في القرآن. ولكن المناقشات هي نفس المناقشات، ومن الصعب ألا يستنتج المرء أن هذه المشكلة – في الفكر الإسلامي – قد أوحى بما اللاهوت المسيحي، سواء أكان ذلك عن طريق تعاليم القديس يوحنا الدمشقي أو تعاليم أخرى[٢].

وإذا كنت قد ألمحت فيما سبق إلى أن النظرية المسيحية في الكلمة هي التي أوحت للمسلمين بالبحث في مسألة الكلام الإلهي، فإن القول بأن المناقشات في كلا المسألتين واحدة مع استبدال المسيح في المسيحية بالقرآن في الإسلام، ربما يفهم إذا علمنا أن أريوس كان يرمي إلى إثبات الوحدانية والتنزيه المطلق لله تعالى وذلك بأن قال بخلق اللوجوس أو بدنو مرتبته من الذات الإلهية في الجوهر وفي الأزلية متمسكا في ذلك بالعقل متحررا من المأثور وكان هذا هو منحى المعتزلة. وقد عورض رأي أريوس من الكنيسة، كما عورض المعتزلة من أهل السنة، إلا أن هذا التشابه في المواقف لا يجعلنا نقول إنّ موقف المسلمين من مسألة الكلام

[٢] أوليري: ترجمة د. تمام حسان: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب (ط القاهرة ١٩٥٧) ص ٢١٥.

الإلهى هو صورة إسلامية لموقف المسيحيين من الكلمة، بل نقول فقط إنّ هذه متشابهات فى النتائج، أما التفاصيل فإنها مختلفة تماما. وذلك لأنه من المسلم به أن تشابه الأفكار فى الثقافات المختلفة أمر لا يمكن إنكاره، ولكن ذلك غالبا ما يكون مرجعه إلى طبيعة العقل البشرى الذى يستجيب للمؤثرات المتشابهة بأفكار تكاد تكون واحدة، أو على الأقل متشابهة..

وأيا ماكان الأمر، وبغض النظر عن بحث مسألة المؤثرات الخارجية فإنه يمكن تحديد مواضع الخلاف بين متكلمة الإسلام بصدد مسألة الكلام الإلهى، بناء على هذين القياسين المتعارضين أو المتناقضين.

القياس الأول:

إن كلام الله تعالى صفة له سبحانه.

وكل ماهو صفة له فهو قديم.

إذن، فكلام الله تعالى قديم.

والقياس الثانى:

إن كلام الله تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة ومتعاقبة فى الوجود.

وكل ماهو كذلك فهو حادث.

إذن، فكلام الله سبحانه حادث.

فالملاحظ كما رأينا فيما سبق - أن الخلاف ينحصر فى قضيتين أساسيتين هما: المقدمة الكبرى من القياس الأول والمقدمة الصغرى من القياس الثانى. إذ أن مختلف الفرق الكلامية الإسلامية قد اتفقت على أن كلام الله صفة له سبحانه، ولكن لم يتفقوا على أن كل ما هو صفة له سبحانه فهو قديم، إذ يقرر المعتزلة أن صفات الأفعال حادثة وأن الكلام من صفات الله الفعلية، فيكون بذلك كلام الله حادث. بينما اعتبر أهل السنة الكلام من صفات الله الذاتية القديمة. أما الخلاف الثانى فيتعلق بطبيعة الكلام الإلهى، إذ قال المعتزلة أن كلام الله مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود، وهذا من أدلة حدوثه عندهم، أما الأشاعرة فقد قالوا بعكس ذلك حيث رأوا أن كلام الله الحقيقى هو المعنى الواحد الأزلى القائم بذاته تعالى

وأن الحروف والألفاظ الحادثة ماهى إلا دلالات عليه. والجدير بالذكر هنا أن الفريقين قد استخدما قياس الغائب على الشاهد فى بيان آرائهما، إذ بحثوا أولا طبيعة الكلام الإنسانى ثم طبقوا ما انتهوا إليه على الكلام الإلهى.

ويبدو أن هذه النقطة الأخيرة – وهى بحث طبيعة الكلام وخاصة – عند الإنسان – مرتبطة بجانب لغوى على جانب كبير من الأهمية، إذ أنه إذا كان المعتزلة يقولون إن الكلام الحقيقى هو الحروف والأصوات، بينما الأشاعرة يرون أن هذه الحروف وتلك الأصوات ماهى إلا دلالات على المعنى الواحد القائم بالنفس، وهنا تثار مسألة علاقة اللفظ بالمعنى: هل يمكن أن يوجد معنى بدون لفظ أى أنه ليس ثمة معنى إلا ولابد أن يصاغ فى لفظ ولا تفرقة بين المعنى واللفظ؟ لقد تبنى المعتزلة القول بأنه ليس ثمة معنى إلا ولابد أن يصاغ فى لفظ ولا تفرقة بين المعنى واللفظ[٣]. أما الأشاعرة فقد قالوا إنه يمكن أن يوجد معنى بدون لفظ لأن الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس أما الألفاظ فهى دلائل عليه[٤]. والجدير بالذكر فى هذا الصدد أن ثمة رأيا يقول أن هذا هو عين مايثيره علماء النفس والمنطق حتى الآن من البحث فيما إذا كان الإدراك يمكن أن يقوم بنفسه من غير ألفاظ أم لا؟ ويذهبون فى ذلك مذهبين: فمنهم من يقول أنه من الممكن التفكير بدون الإستعانة باللغة، ومنهم من يذهب إلى أن ذلك غير ممكن لأن التفكير من غير ألفاظ ضرب من الوهم الكاذب[٥]. إلا أنه ينبغى أن نلاحظ أن جدال مفكرى الإسلام فى هذه النقطة لم

---

[٣] يرى الحروفيون أنه لا يمكن تصور المعنى دون تصور اللفظ (انظر د. كامل الشيبى: الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ٢١٢) وهذا قريب من قول المعتزلة كما يلاحظ تقارب هذا الرأى مع رأى الوضعية المنطقية. ولكن يلاحظ أن بعض الباحثين يحاول خطأ إثبات أن المعتزلة يقولون بالكلام النفسى (د. ألبير نصرى نادر: فلسفة المعتزلة جـ٢ ص ٥٣ – ٥٧).

[٤] يطلق الكلام فى علم النفس على المعانى القائمة بالنفس التى يعبر عنها بألفاظ. (المعجم الفلسفى جـ٢ ص ٢٣٤) وهذا شبيه بقول الأشاعرة.

[٥] انظر د. أحمد أمين: ضحى الإسلام جـ٣ ص ٤٢.

يكن من وجهة نظر أبستمولوجية كما هو الحال فى جدال المحدثين المشار إليه، وإنما كان من وجهة نظر لغوية، ربما كانت محكومة مسبقا بوجهة نظر عقائدية.

فينبغي أن نتذكر – تأييدا لذلك – أن موقف المتكلمين من مسألة الكلام الإنساني لم يكن إلا توطئة لإجراء ما يعرف بقياس الغائب على الشاهد، أى أنهم أدلوا بآرائهم فى الكلام الإنسانى. لكى يطبقوا هذه الآراء على الكلام الإلهى، فقال المعتزلة إن الكلام الإنسانى هو فقط ألفاظ وأصوات، ولما كان الكلام الإلهى كذلك إذن فهو مخلوق محدث وهذا كان فى المحل الأول ردا على قول النصارى بأزلية الكلمة الإلهية. أما موقف الأشاعرة بصدد الكلام النفسي الذى هو معنى قائم بالنفس والذى تعتبر الألفاظ دلالات عليه فقد كان موقفا توفيقيا بين الذين يقولون بأزلية الكلام الإلهى أو على الأقل بأنه غير مخلوق وبين القائلين بخلقه وحدوثه. ويبدو أن موقف الأشاعرة هذا كان هو الحل الذى اطمأن إليه جمهور المسلمين، وهو فى نفس الوقت يمكن أن يشكل نظرية متكاملة فى الكلمة الإلهية تضارع سائر نظريات الكلمة غير الإسلامية عمقا.

ولكن هل معنى ذلك أن نظرية الأشاعرة فى الكلام الإلهى قد نجحت فى إبعاد تسرب نظريات الكلمة غير الإسلامية، وخاصة النظرية المسيحية، إلى الفكر الإسلامى؟ الواقع أن النفى الجازم هو الرد على ذلك التساؤل، إذ أن هذه النظرية الأشعرية قد نجحت فى مهمتها على المستوى النظرى فحسب، أما على المستوى الوجدانى أو العملى فإنه قد سمح خاصة للنظرية المسيحية فى الكلمة بالتسرب إلى الفكر الشيعى والفلسفة الصوفية. وربما ساعد على ذلك أن النظرية الأشعرية قد أتت متأخرة – فى القرن الرابع الهجرى – فلم تستطيع أن تفصل شيئا إلا على المستوى النظرى فقط.

الباب الثالث

الموقف الإسلامى المتفلسف

تمهيـــد:

ذكرت فيما سبق أن مفكرى الإسلام قد اطلعوا على ذلك التراث المتراكم الخاص بفكرة الكلمة فى جانبيها الفلسفى والدينى، وأنه كان لهم موقفان أساسيان بصدد هذه النظرية: موقف المتكلمين الذى رفض النظرية المسيحية وما تتضمنه من أفكار يونانية ويهودية عن الكلمة وموقف الغنوصية الإسلامية المتمثلة فى الفكر الشيعى – الإثنى عشرى والإسماعيلى – والفلسفة الصوفية، ذلك الموقف الذى سمح بتسرب النظريات غير الإسلامية فى الكلمة إلى مجال العقيدة الإسلامية.

والجدير بالذكر أنه يمكن تبرير هذا الموقف إذا علمنا أنه من أهم الخصائص التى تتميز بها النزعه الغنوصية بصفة عامة أنها تنتهج المنهج التلفيقى الذى يجمع بين مختلف الآراء والمعتقدات، هذا فضلا عن الرأى الذى يبرر تشابه الأفكار فى الثقافات المختلفة بأن مرجع ذلك إلى طبيعة العقل البشرى الذى يستجيب للمؤثرات المتشابهة بأفكار تكاد تكون واحدة.

فإذا كانت أهم النظريات الإسلامية فى الكلمة التى سنعرض لها فى هذا الباب على إنها نماذج لتسرب النظريات الأجنبية فى الكلمة إلى الفكر الإسلامى هى: نظرية الشيعة الإسماعيلية فى الإمام المعصوم باعتباره ممثولا للعقل الكلى، والنظرية المنسوبة إلى الغزالى فى المطاع باعتباره قوة إلهية خلاقة ومدبرة للكون، ونظرية الحقيقة المحمدية لدى الشيعة الإثنى عشرية ومتفلسفة الصوفية باعتبارها صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية، فإننا نستطيع أن نقول إنّ هذه النظريات إنما تأثرت بدرجات متفاوتة بالنظريات غير الإسلامية فى الكلمة – وخاصة النظرية المسيحية – لتشابه المنطلق الفكرى بين السابق واللاحق.

وينبغى أن نبادر هنا إلى الإشارة بأن الكشف عن الوقائع التاريخية المعينة والوثائق المحددة التى توضح الصلة المباشرة بين الفكرتين المتناظرتين، إنما هو أمر بالغ الصعوبة بحيث لا يستطيع الباحث القيام به، لأن نظريتى الإمامة الإسماعيلية والحقيقة المحمدية الشيعية والصوفية ليستا من عمل شخص معين بل هما نتاج

أجيال متعاقبة أما نظرية المطاع فإن نسبتها إلى الغزالى مشكوك فيها. بل يكفى فقط أن مفكرى الإسلام بمختلف اتجاهاتهم قد عرفوا نظرية العقل الكونى الخلاق من خلال معرفتهم التامة بالفلسفة اليونانية، كما عرفوا نظرية الكلمة الإلهية فى اللاهوت اليهودى عن طريق معرفة العلوم القبالية التى انتشرت فى الدوائر الباطنية الإسلامية، أما معرفتهم بنظرية الكلمة المسيحية فإنها كانت أكثر وضوحا.

ولكن، هل معنى ذلك أن النظريات التى سنتحدث عنها هنا غريبة تماما عن الإسلام؟ إنه مما لا شك فيه أنها نظريات قد حاول أصحابها أن يسبغوا عليها مسحة إسلامية، مع تفاوت فى الدرجات: فنظرية الإمامة الإسماعيلية حظها من ذلك أقل من نظرية الحقيقة المحمدية لدى الشيعة الإثنى عشرية ومتفلسفة الصوفية، أما نظرية الغزالى فى المطاع فإنها تقترب إلى حد ما من روح الإسلام.

والآن، إلى تفصيل القول فى هذه النظريات الثلاث.

الفصل الأول

نظرية الكلمة لدى الإسماعيلية

كانت الإسماعيلية هي المنحنى الفكرى الخطير الذى حدث فى العقيدة الإسلامية عامة والعقيدة الشيعية الإمامية على وجه الخصوص. وإذا كان المذهب الشيعى الإمامى قد تطور وتبلور فى المذهب الإثنى عشرى، فإنه مما لاشك فيه أن الاسماعيلية قد انطلقت من نفس المنطلق الأيديولوجى والعقائدى الذى كان لدى الشيعة الإثنى عشرية، ذلك المنطلق الذى يتمثل فى اعتبار النظام الثيوقراطى هو أفضل أنظمة الحكم، الأمر الذى جعل الإسماعيلية يتفقون مع الإثنى عشرية على أن الإمامة منصب إلهى وأن الإمام معصوم عصمة مطلقة وينبغى أن يكون منصوصا عليه من الإمام الذى سبقه بحيث تتسلسل الإمامة فى الأعقاب طبقا لمبدأ الوراثة الروحية.

إلا أن الإسماعيلية وإن كانت تعتقد - كالإثنى عشرية - بوجود ذلك النور الأول الأزلى الذى انتقل من نبى إلى نبى ومن إمام إلى إمام[1] فإن هذه الفكرة لم تعرض لدى الإسماعيلية بنفس البساطة التى عرضت بها لدى الإثنى عشرية، إذ أنها قد عرضت لدى الإسماعيلية من خلال نظرية فلسفية متكاملة بينما كانت لدى الإثنى عشرية فى صورة أحاديث دينية يغلب عليها الطابع الأسطورى.

إلا أنه ينبغى أن نشير هنا إلى رأى مؤداه أن الإسماعيلية قد استخدمت الفلسفة لكى تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها، وأن فكرة الإمامة عندهم لم تكن إلا قناعا ستروا وراءه أفكارهم الهدامة أو تكأة

---

(1) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ٣٨٤ (القاهرة ١٩٦٩) وانظر حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ١ ص ٢١٦ (بيروت ١٩٥٧) وانظر كذلك عارف تامر: القرامطة ص ١٦٣ ، ١٦٨ حيث يورد رسالة للمعز لدين الله الفاطمى يردد فيها نفس الأفكار الإثنى عشرية الخاصة بالنور الإلهى الأزلى.

اسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير[١] ويبدو أن هذا الرأي يجانبه الصواب، لأن فكرة الإمامة هي المحور الأساسي الذى تدور حوله كل العقائد والفلسفة الإسماعيلية[٢]. حيث أنهم قد جعلوا ولاية الإمام هي الركن الاساسي لجميع أركان الدين، أضف إلى ذلك ملاحظة وجود اختلافات في بعض نواحي الفلسفة الإسماعيلية بين الدعاة المختلفين زمانا ومكانا، وهذا الأمر وإن كان يرجع إلى اختلاف الدعاة من ناحية واختلاف الظروف المحيطة بهم من ناحية أخرى ثم اختلاف العقليات التى تبث إليها الدعوة من ناحية ثالثة، إلا أنه يدل على حقيقة هامة وهي أن تدعيم فكرة الإمامة بأى وسيلة كان هو الهدف الأساسي لدى الإسماعيلية وأن الآراء الفلسفية لم تكن إلا تبريرا لهذه الفكرة.

التشيع الإسماعيلي – إذن – لا يرمى إلى وضع نظرية فلسفية خالصة لتفسير نشأة الكون وتسلسل الموجودات أو صلة الله بالعالم، ولكنه يضفى على تفسير الوجود طابعا شيعيا، وذلك بإقامة توازن بين مبحثي الوجود والإمامة، والعبور من الفلسفة البحتة إلى التشيع البحت أو المزج بينهما، وذلك بهدف الاستدلال بنظرية فلسفية بحتة في تفسير الكون أو الخلق على معتقداتهم في الإمامة[٤] فلم يأت الإسماعيلية – إذن – بآرائهم الفلسفية عبثا، بل جاءوا بها لإشباع صفات خاصة على الإمام الذى قالوا إنه من البشر.

---

[٢] جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢١٣ (الترجمة العربية القاهرة ١٩٤٦).

[٣] انظر د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ص ١٥٥ (القاهرة ١٩٥٩).

[٤] د. أحمد صبحى: فى علم الكلام ص ٤٣٩ – ٤٤٠ (الطبعة الأولى – القاهرة– ١٩٦٩).

فعلى الرغم من إلحاح الكتاب الإسماعيليين في القول بأن الأئمة من البشر[٥]، إلا أنهم قد جعلوا للإمام صفات باطنية بحيث أصبح الأئمة عندهم فى مرتبة لاتمت إلى البشرية بصلة. فالإمام عند الإسماعيلية "لا يخلو منه مكان، إلهى الذات سرمدى الحياة، تأنس ليعرفه البشر، به صلاح العالم، فهو قلبه ومدبره وممده بمعرفته وطاعته صلاح المؤمنين[٦] وهو "نقطة دائرة الوجود والأديان، هو حقيقة الحقائق مقصد الخلائق وهو مظهر الكلمة العليا والسيد الذى بإرادته يوجد ماليس بموجود وبأمره يصبح المحال ضروريا" وقد جعل الله من الإمام مركز السموات وقطب الأرض وبقاء العالم متعلق ببقائه، وقد وضع الله وحدته فيه وخلع ألوهيته عليه إلى الأبد لذلك يحق للإمام أن يقول أنا رافع السموات وأنا باسط الأرض، أنا الأول والآخر والظاهر والباطن أنا بكل شئ عليم[٧].

هكذا نظر الإسماعيلية إلى إمامهم على أنه فوق مستوى البشر[٨] فلقد اعتبروه كائنا مقدسا أو كائنا إلهيا، حيث أنهم قد خلعوا عليه من الخصائص وأسندوا إليه من الوظائف ما يجعله محور الصلة بين الله والعالم. ومما لاشك فيه أن هذه الفكرة يمكن أن تشكل نظرية فى الكلمة، وهى وإن كانت إسلامية إلا أنها فى حقيقتها مزيج من النظريات السابقة فى الكلمة. وبيان ذلك على النحو التالى:

---

(٥) انظر مثلا: عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية ص ٦٦، ٧٣ (بيروت ١٩٥٢) وكذلك شتروطمان: أربعة كتب إسماعيلية ص ٧.

(٦) عارف تامر: أربعة رسائل إسماعيلية ص ٣٣.

(٧) انظر حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ١ ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٨) تبدو هذه النظر بوضوح فى الشعر الفاطمى. انظر مثلا: ديوان ابن هانئ (ط القاهرة ١٢٧٤هـ) وديوان الأمير تميم (القاهرة ١٩٥٧) وديوان المؤيد فى الدين (القاهرة ١٩٤٩).

إذا كان الله – فى نظر الإسماعيلية – يتعالى علوا تاما ويتسامى سموا مطلقا عن اكون، فإنه – سبحانه – لا يمكن أن يوصف بأية صفة: فلا يوصف بأنه موجود أو غير موجود، لأنه فوق الأسماء والصفات والزمان والمكان، فهو متعال محتجب بسبحانيته عن الأشياء التى هى الذرائع إلى إدراك الموجودات[9] فالله – إذن – لا يتصق بالصفات إلا بمعنى أنه واهب لها[10]. ولما كان الله فى علوه لا تهتدى إليه العقول، ولما كان عريا عن كل صفة، فإنه – سبحانه – قد أبدع موجودا تتحقق فيه صفات الكمال ويمكن معرفته والإنباء عنه. وقد أوجد المتعالى – سبحانه – هذا الموجود لا عن طريق الفيض كما يقول الفلاسفة، بل عن طريق الإبداع، لأن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما عنه يفيض ومشاركا له[11]. ويبدو أن هذا القول كان نتيجة ضرورية عن القول بنفى الصفات عنه تعالى وبأنه ليس كمثله شئ ولا من جنسه شئ[12]. هذا الموجود الذى أبدعه الله سبحانه قد خلع عليه الإسماعيلية كل الصفات التى خلعها المعتزلة على الله تعالى[13] إذ قالوا إنّ المبدع الأول هو الحق وهو الحقيقة، وهو الوجود الأول، وهو الوحدة وهو الواحد، وهو الأزل وهو الأزلى، وهو العقل الأول وهو المعقول الأول وهو العلم وهو العالم الأول، وهو القدرة وهو القادر الأول، وهو الحياة وهو الحى الأول، ذات واحدة تلحقها هذه الصفات:

---

(9) انظر ذلك بالتفصيل فى: أحمد حميد الدين الكرمانى: راحة العقل (القاهرة ١٩٥٩) ص ٣٧ – ٥٦وكذلك محمد حسين الأعظمى: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية (القاهرة ١٩٧٠) ص ٧٩ وما بعدها. وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين (بيروت ١٩٧٠) جـ٢ ص ٢١١٢ – ٢٢٢. د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام جـ١ ص ١٠٥ – ١١٦.

(10) انظر الحقائق الخفية ص ٨٠ والملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص ١٩٣.

(11) الكرمانى: راحة العقل، ص ٦٩.

(12) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ٢، ص ٢٣٢.

(13) المرجع السابق جـ٢ ص ٢٣٧.

يستحق بعضها لذاته وبعضها بإضافته إلى غيره، من غير أن تكون هناك كثرة بالذات، وهذه الأمور وجودها له ضرورى يكونه أولا فى الوجود فواجب احتواؤه أشرف الكمالات[١٤].

وقد أطلق الإسماعيلية على هذا الموجود الأول أسماء مختلفة فهو يسمى: الإبداع أو المبدع الأول أو العقل الأول أو الموجود الأول، إنه المبدأ الأول لجميع الموجودات وهو فعل فى ذاته فاعل فى ذاته مفعول فى ذاته. وهو تام فى ذاته وفعله لأنه مكتف بذاته فى فعله.[١٥] وهو العلة فى وجود ما سواه لأنه كامل[١٦] وهو المحرك الأول لجميع المتحركات والعلة الأولى لجميع ماسواه[١٧]. وهو عقل وعاقل ومعقول: فهو عقل فى ذاته من جهة كونه محض العقل الموجود عن المتعالى سبحانه، وهو عاقل لذاته من جهة فعله فى ذاته وإحاطته بها وهى عقلة إياها. وليس محتاجا فى ذلك إلى شئ غيره فهو معقول بذاته[١٨]. فالعقل الأول عند الإسماعيلية يعتبر، من هذه الزوايا، هو واجب الوجود عند فلاسفة الإسلام، ويمكن إرجاع هذا التطابق إلى المصدر المشترك لكل منها وهو أرسطو[١٩].

هذا العقل الأول أزلى ليس قبله شئ إذ هو شيئية الأشياء كلها وهو لايبيد، ساكن (والمسكون هنا بمعنى الثبات وهو نوع من الكمال الذى يليق بكائن أزلى)، تام بالقوة والفعل معا، يوجد مجردا عن المادة[٢٠]، واحد بالذات كثير بالإضافات[٢١] وجوهر الموجود الأول هو جوهر الحياة وعينه عينها، والحياة متقدمة على سائر

---

(١٤) الكرمانى: راحة العقل، ص ٨٢-٨٣.
(١٥) انظر المرجع السابق، ص ٦١-٦٤، ٩٢-٩٣.
(١٦) المرجع السابق، ص ٩٢.
(١٧) المرجع السابق، ص ٩٨ - ٩١.
(١٨) المرجع السابق، ص ٩٣.
(١٩) راجع د. بدوى: مذاهب الإسلاميين، جـ٢، ص ٢٤٣.
(٢٠) انظر الكرمانى: راحة العقل ص ٦١-٦٤، ٧٦-٧٩ ود. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ٢ ٢٤٤-٢٤٧.
(٢١) راحة العقل، ص ٧٤.

الصفات التى وصف بها[٢٢] وإذا كانت الحياة والكلمة شئ واحد كما يقول كتاب أثولوجيا[٢٣]. وإذا كان الإسماعيلية يرون أن هذه الأمور المتعالية فى الشرف من القدرة والعلم والوجود وغيرها، التى خلعت على العقل الأول، كلها متعلقة بوجود الحياة التى هى الجوهر القابل وكلها لاحقة به، وهى كالذات الموجودة عن المتعالى سبحانه، وهى الكمال الأول والحاملة لغيرها، فهى كالمركز وما سواها كالدائرة[٢٤]، إذا كان ذلك كذلك فهل العقل الأول هو الكلمة؟

إن الإجابة على ذلك التساؤل من الصعوبة بمكان، لأن أقوال الإسماعيلية فى هذه النقطة إنما هى من الغموض بحيث يصعب على البحث أن يدلى فيها بحكم قاطع. فمن ناحية نرى بعض الإسماعيلية يؤكد أن العقل الأول يعرف فى السنة الإلهية بالكلمة[٢٥]، إن العقل الأول ليس إلا ذات الكلمة والكلمة ليست إلا ذات العقل[٢٦]، ويبدو أن صاحب هذا الرأى قد فهم الكلمة بمعنى الحياة كما ورد ذلك فى كتاب أثولوجيا، ومن الناحية الأخرى نرى بعضا آخر يقرر أن العقل مبدع بالكلمة[٢٧]، أو أن العقل الأول صدر عن الأمر الإلهى[٢٨]. وبذلك يكون الله تعالى قد أبدع العقل الأول بعمل من أعمال الإرادة الإلهية وهو "الأمر[٢٩] فيكون بذلك ثمة واسطة بين الله والعقل الأول ولكن كيف نوفق بين هذه النتيجة وبين الحقيقة التى يقررها الإسماعيلية وهى استحالة وجود الواسطة بين العقل الأول والمتعالى

---

(٢٢) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢٣) انظر: د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب،ص ٩٢.

(٢٤) راحة العقل، ص ٨١.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢٦) مذاهب الإسلاميين جـ٢ ص ٢٦٢.

(٢٧) المرجع السابق جـ٢ ص ٢٦٢.

(٢٨) عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية، ص ٨٥.

(٢٩) انظر: دائرة المعارف الإسلامية مادة "الإسماعيلية".

سبحانه[٣٠] إن ذلك يقتضينا أن نقول إنه إذا كان بعض الإسماعيلية يستعمل الإبداع مرادفا للكلمة، وإذا كانت صورة الكلمة هى فعل الأمر "كن" فتكون إذن الكلمة هى الإبداع وهى فعل الأمر "كن"[٣١] ومعنى ذلك أن ثمة ترادف بين العقل الأول – الذى هو الإبداع والمبدع الأول – والأمر الإلهى أو الكلمة الإلهية، فعلى الرغم من أن الإسماعيلية يعتبرون أن الأمر هو مادة صدرت عن الله واتحدت بالعقل الأول، إلا أنهم يؤكدون أن الأمر ليس أسمى من العقل الأول الذى يعتبرون أنه هو وإرادة الله سواء[٣٢].

وبذلك يمكننا أن نفسر ما أطلقه الإسماعيلية على العقل الأول من أنه "فعل وفاعل ومفعول" فهو فعل من حيث أن الأمر الإلهى "كن" الذى هو تعبير عن الإرادة الإلهية، وهو مفعول من حيث أنه تحقيق أو تشخيص لهذا الأمر، وهو فاعل فيما دونه من كائنات أو علة لوجود ماسواه. وبذلك تكون التفرقة بين العقل الأول والكلمة أو الأمر الإلهى الذى يعلو على العقل أمرا اعتباريا فقط.

وإذا كان هذا القول يبدو متسقا مع رأى الإسماعيلية فى العقل الأول الذى أبدعه الله تعالى فكان هو الموجود الأول الذى فاضت عنه سائر الموجودات. فإن الأمر قد يختلف إذا أشرنا إلى رأى أحد دعاة الإسماعيلية الذى مؤداه أن الله قد خلق العالم الروحانى دفعة واحدة فى هيئة أشباح صورية نورانية، وكانت هذه الأشباح متساوية فى الكمال الأول الذى هو الوجود والحياة والقدرة، وقد نظر أحد هذه الأشباح بذاته إلى ذاته وإلى أبناء جنسه فعلم أن له ولهم مبدعا بخلافهم، فنفى عن أبناء جنسه الألوهية وأثبتها لمبدعهم تعالى فتلقى من مبدعه المواد الإلهية

---

(٣٠) انظر راحة العقل ص ٧٥.

(٣١) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين، جـ٢، ص ٢٤٤.

(٣٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة "أمر" حيث يذكر هذه الفكرة ويقارن بينها وبين نظيرتها فى النسخة المطولة من إلهيات أرسطو (أثنولوجيا) ويرى أن كلاهما قد أخذ من مصدر واحد لا يمكن التحقق منه.

والتأييدات الربانية واتصل به العلم الجارى والنور السارى الذى هو كلمة الله تعالى، ولذلك قيل أن الكلمة فوق العقل ودون المبدع تعالى إشارة إلى هذا العلم الجارى والنور السارى الذى هو كماله الثانى والذى صار به عقلا تاما كاملا أزليا كليا معصوما فاضلا وبه أحاط بكل شئ علما[٣٣].

وهكذا يمكن تفسير اختلاف وجهات النظر بين دعاة الإسماعيلية بصدد علاقة العقل الأول بالكلمة بأن ثمة خلافاً بينهم فى فهم معنى الكلمة الإلهية: فقد اعتبرها البعض أنها الحياة التى وهبها البارى سبحانه إلى العقل الأول ومنه تنتقل إلى سائر الكائنات، واعتبرها البعض الآخر أنها الأمر الإلهى الذى به أبدع العقل الأول وبه أيضا تتم جميع العمليات الكونية فى الوجود، وقد اعتبرت من ناحية ثالثة أنها العلم الذى وهب للعقل الأول الذى منه يقتبس سائر الموجودات علومهم. وأيا ما كان الأمر، فإن الإسماعيلية قد شخصوا الكلمة الإلهية عندما قالوا إنها قد اتحدت بالعقل الأول صارت هى هو، أو أن العقل الأول هو الكلمة الإلهية معينة أو مشخصة، وبذلك يمكن أن تعتبر التفرقة بين العقل الأول والكلمة ماهى إلا تفرقة بين الكلمة قبل أن تتشخص وبينها بعد أن تشخصت أو تعينت فى صورة العقل الأول.

ولكن ماهى علاقة الكلمة بالله فى نظر الإسماعيلية؟ إنّ الباحث لا يستطيع أن يعرض لهذه النقطة التى أغفلها الإسماعيليون تماما. وإن كانوا قد تعرضوا لعلاقة العقل الأول بالله، فقالوا إن الله سبحانه قد اتخذ العقل الأول له حجابا وجعله بابا لا يتوسل إليه إلا به يناجى إلا من جنابه ولا يوجد شئ إلا من أسبابه[٣٤] ويبدو أن مثل هذه الأقوال قد دفعت بعض الباحثين إلى القول بأن العقل الأول أو الكلى هو إلا له عند الإسماعيلية وإذا ذكر الله عند الإسماعيلية فالمقصود هو العقل الكلى[٣٥]، وربما يصدق هذا الرأى إذا علمنا أن الله هو المعبود وأن العقل الأول كذلك عند

---

[٣٣] انظر الحقائق الخفية ص ٨٣ - ٨٤.

[٣٤] المرجع السابق، ص ٨٤.

[٣٥] انظر د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص ١٥٨.

الإسماعيلية حيث يتوجه إليه جميع الموجودات بالتسبيح والتقديس والدعاء والطاعة، لأن العبادة لا يمكن أن تؤدى لكائن لا يدرك والعقل الأول هو منتهى إدراك جميع الموجودات، وكما أن الله هو مبدأ العالم وغايته وهو مصدر وجود الكون، فإنه من الثابت أن الإسماعيلية قد جعلوا العقل الأول هو مبدأ العالم وغايته إذ منه يفيض جميع الموجودات وإليه مرجعها[٣٥]. وإذا كان ثمة رأى مؤداه أن العقل الأول هو الإله الحقيقى عند الإسماعيلية باعتبار أنه هو الله ممثلا فى مظاهره الخارجية[٣٦]، فإن هذا الرأى لا يمكن أن يقبل إلا إذا اعتبرت الإسماعيلية من أصحاب مذهب وحدة الوجود، مع أنهم يؤكدون بإصرار على مفارقة الله سبحانه للكون وعلوه المطلق عنه.

وأيا ماكان الأمر، فإنه يبدو أن النتيجة التى يريد الإسماعيلية أن يتوصلوا إليها من بعث هذه الفكرة الفلسفية، هى أن العقل الأول فى عالم الإبداع هو الإمام والرئيس[٣٧]. ولما كان الإسماعيلية يعتبرون أن الدعوة فى هذه الدار قد أقيمت بحسب الدعوة فى عالم العقل[٣٨]، فإنه طبقا لذلك يكون من المنطقى أن ينتهوا إلى أن الإمام هو القائم فى الأرض مقام العقل الأول فى عالمه[٣٩]، إذ يعتبر الإسماعيلية أن الشرائع عوالم روحانية أمرية والعوالم شرائع جسمانية خلقية[٤٠].

---

(٣٥) يكاد يتفق الإسماعيلية مع الأفلاطونية المحدثة فى فلسفة المبدأ والميعاد أو فلسفة نشأة الكون ومصيره، والاختلاف لا يكون إلا فى التفاصيل التى تخدم نظرتهم فى الإمامة.

(٣٦) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة "الإسماعيلية".

(٣٧) انظر الحقائق الخفية ص ٨٨.

(٣٨) انظر المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٣٩) عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية، ص ٦٦.

(٤٠) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ٤٢١.

وقد أطلق على هذه الفكرة نظرية المثل والممثول، وهى قوام عقيدة الإسماعيلية، ومؤداها أن الله قد أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيته، مخلوقات الله المحسوسة ليس كل منها إلا مثلا لممثول معقول يأخذ كل منهما نفس الصفات التى للآخر. ويبدو أن الإسماعيلية قد استندوا فى نظريتهم هذه إلى نظرية أفلاطون فى المثل التى تعتبر أن العالم المعقول صورة أو نموذج للعالم المحسوس، وربما يكونوا قد استندوا إلى ما يسمى بقياس الغائب على الشاهد. أضف إلى ذلك أنه مما لاشك فيه أن الإسماعيلية قد تناولوا فكرة الكيسانية - وهى فرقة من غلاة الشيعة المتقدمين الذين لاشك أن لهم تأثيراً على العقائد الإسماعيلية - عما يسمى بتطبيق الآفاق على الأنفس[41] بشئ من التفصيل، فقالوا إن الآفاق والأنفس هى ميزان الديانة والمعيار الذى به تعرف حقائق الأمور بتوازنها وتطابقها. وبذلك أقام الإسماعيلية التوازى بين عالم الوجود وعالم الدين: فالعقل الأول فى عالم الوجود يقابله الناطق فى عالم الدين.

ولذلك قال الإسماعيلية أن الناطق هو أول الحدود فى دوره وأنه المحرك الأول حيث يحرك الكل إلى عبادة الله، فاعلاً فى الأنفس صور التوحيد، وهو السبب فى وجود جميع الموجودات فى عالم الدين، مستغنيا بذاته فى وضع شرائع العبادة وتأسيس قواعد التوحيد وهو عقل وعاقل ومعقول لكون العقل الأول كذلك وكذلك فإن الناطق واحد لا يشاركه ولا يماثله فى رتبته سواه. مستغنيا عن غيره ممن وجودهم به من الحدود فى عالم الدين، غير محتاج إلى طاقة أحد دونه ومعرفته لينال به كمالا، بل يلزمه معرفة ما سبق عليه فى الوجود، فهو فى عالم الشرع أصل ينتهى إليه الكل من الحدود وليس فوقه إلا من أناله تلك المرتبة العالية فهو على ماتنتهى إليه جميع الأشياء الدينية[42].

---

(41) انظر: الشهرستانى: الملل والنحل، جـ1 ص 150.

(42) انظر راحة العقل. ص 66 - 67، 79، 94، 101-102، 105.

وبهذا المنهج أيضا نستطيع أن نفهم لماذا رسم الإسماعيلية الإمام بأنه الله[٤٣]، فإذا كان العقل الأول قد سمي بذلك لو لهان العقول فيه عند احتجابه عنها بالنور الشعشعاني[٤٤] الذي هو العلم الساري من الله تعالى أو الكلمة الإلهية، وإذا كانت هذه الكلمة قد اتحدت أيضا بنفس الإمام - كما سنرى ذلك فيما بعد - فأصبح لاهوت الإمام لا يستطيع إدراكه أحد[٤٥]، فهل نستطيع طبقا لنظرية المثل والممثول من ناحية ومن ناحية أخيرى طبقا لفهم الإسماعيلية لمعنى لفظ "الله" وأنه مشتق من الوله[٤٦]، فهل نقول أن الإمام عند الإسماعيلية هو اله بالمعنى الحقيقي أم أن ذلك يطلق عليه مجازا؟ إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه طبقا لما سبق فإن المعنى الحقيقي للفظ "الله" هو المقصود إطلاقه على الإمام، خاصة إذا علمنا أن الإسماعيلية قد اسندوا لإمامهم من الوظائف ما يؤهله لذلك: فقد اعتقدوا أن القائم (وهو الناطق السابع في دوره) إليه المآب والحساب ولديه الثواب والعقاب وهو المشار إليه بالألوهية في دوره[٤٧]، وذلك بالإضافة إلى اعتقادهم بأن الإمام عنصر كوني: إذ خلق الكون لأجله[٤٨] ولو لم يوجد الإمام لما وجد الكون لأنه مقصد جميع الخلائق. فالإمام إذن هو علة غائية ليس فقط على المستوى الديني بل وعلى المستوى الكوني كذلك، والإمام أيضا هو الذي يحفظ الأرض أن تبدد بأهلها، لأنه مركز السموات وقطب الأرض، وبقاء العالم متعلق ببقائه، لأن الكون لا يوجد إلا به،

---

[٤٣] انظر ديوان ابن هانئ، ص ٢٦.

[٤٤] انظر الحقائق الخفية، ص ٨٨.

[٤٥] انظر ديوان ابن هانئ، ص ٣١، ١٢٢ وتاريخ الفلسفة العربية، لحنا الفاخوري جـ١، ص ٢١٤.

[٤٦] انظر راحة العقل ص ٨٥-٨٨ وأربعة كتب إسماعيلية ص ٨٠ والحقائق الخفية ص ٨٨.

[٤٧] انظر الحقائق الخفية ص ٥٩ - ٦١،١١١.

[٤٨] انظر ديوان ابن هانئ، ص ١٣٨ ود. النشار: المرجع المذكور، ص ٧٢٧.

فهو مركز الكون ونقطة دائرة الوجود[٤٩]، وبإرادة الإمام يوجد ما ليس بموجود وبأمره يصير المحال ضروريا، لأن القضاء يجرى طبقا لإرادته[٥٠] فهو الذى يتحكم فى مصائر الخلائق وأعمارهم وأرزاقهم[٥١]، فالإمام هنا هو العلة الكونية الفاعلة، هذا فضلا عن قول الإسماعيلية بأن الصلاة هى الاتجاه القلبى للإمام وأن النية للصلاة هى ولاية الإمام، والصوم هو عدم إفشاء أسرار الدعوة والحج هو زيارة الإمام والكعبة هى الإمام الذى يتوجه إليه المستجيب[٥٢] والجنة هى طاعة الإمام والنار هى الخروج عن طاعته[٥٣]، وهكذا يكون من لا إمام له لا دين له ويكون من عرف الإمام وولاه فقد سقطت عنه التكاليف الشرعية الظاهرية.

وطبقا لنظرية المثل والممثول كذلك نستطيع أن نفهم المعنى الذى أراده الإسماعيلية من وسم الإمام بأنه "كلمة الله"[٥٤] إذ أنه أول من شهد فى دوره لله تعالى بالوحدانيه وأثبت له الألوهية فاتصل به العلم الجارى من الله تعالى، أو النور الشعشعانى أو الكلمة، واتحد بنفسه الناطقة، فأصبحت الكلمة هى لاهوت الإمام، وأصبح الإمام هو الكلمة المتجسدة بالمعنى المسيحى أو الكلمة الظاهرة بالمعنى الرواقى.

والإمام أيضا، مثل العقل الأول، هو محور الصلة أو هو الواسطة بين الله والعالم.

إذ يعتقد الإسماعيلية أنه بالإمام يعبد الله وأن من أطاع الإمام فقد أطاع الله، فجعلوا بذلك ولاية الإمام – أى معرفته وطاعته – هى الركن الأساسى لجميع

---

[٤٩] د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٢، ص ٥٢٧.

[٥٠] انظر ديوان ابن هانئ، ص ٣٢، ٦٢، ٨٦، ١٢٢، ١٢٣.

[٥١] انظر ديوان ابن هانئ، ص ٦٤.

[٥٢] طائفة الإسماعيلية، ص ١٦٤.

[٥٣] د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص ١٧٢.

[٥٤] انظر عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية، ص ٨١ والقرامطة، ص ١٦٨.

أركان الدين[٥٥]، لأن معرفة الإمام هي عبادة الله واستكمال للدين. ومن ناحية أخرى الإمام عند الإسماعيلية هو الشفيع[٥٦]، لأوليائه لأنه سبب نجاتهم في الدنيا والآخرة، والإمام من الناحية الثالثة، هو الممد لجميع الحدود والمستجيبين على تتالى مراتبهم بالعلم الإلهى الذى يشرق عليه من عالم الإبداع، فالإمام بهذا الاعتبار عنصر أبستمولوجى، والذى يتقبل منه هذا الفيض يسمى بالإنبعاث كما أن سائر العقول الإبداعية المنبثقة من العقل الأول تسمى بالانبعاث، وإذا كانت النفس الكلية هى أول منبعث عن العقل الأول فإن الوعى هو أول منبعث عن الناطق.

وإذا كان الناطق هو ممثول العقل الأول الذى قال عنه الإسماعيلية إنه باب الله الذى لا يؤتى إلا منه وأنه تعالى قد اتخذه له حجابا، فإن الناطق لدى الإسماعيلية صار هو الباب الى الله كما رأينا، وهو أيضا حجابة تعالى الذى احتجب به، ولذلك نرى الإسماعيلية يقولون عن الإمام أنه وجه الله ويد الله وما إلى ذلك من الألقاب التى تؤيد هذه الفكرة/ فإذا كان الإنسان لا يعرف إلا بوجهه، ولما كان الإمام هو الذى يدل العالم على معرفة الله، فيه إذن يعرف الله، فهو وجه الله أى الذى به يعرف الله، وإذا كانت اليد هى التى يبطش بها الإنسان ويدافع بها عن نفسه والإمام هو الذى يدافع عن دين الله ويبطش بأعداء الله فهو على هذه المثابة يد الله[٥٧].

وكذلك فإننا نستطيع تفسير إطلاق الإسماعيلية الصفات الإلهية على الإمام الذى قالوا أنه المنتقم العزيز القادر والواحد القهار إلخ[٥٨]. بأن هذه الألقاب تطلق على الإمام باعتباره مضاهيا للعقل الأول أو ممثولا له، لأن العقل الأول والإنسان الكامل الذى هو الناطق مثلان وصورة أحدهما هو صورة الآخر[٥٩].

---

[٥٥] انظر جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٢١٨.

[٥٦] انظر ديوان ابن هانئ، ص ٥، ٦٢، ٦٤، ١٤٤، ١٤٠.

[٥٧] انظر طائفة الإسماعيلية، ص ١٥٧.

[٥٨] انظر مثلا ديوان ابن هانئ، ص ٢٢، ٦٢.

[٥٩] الكرمانى: راحة العقل، ص ١٤٥.

وهكذا استخدم الإسماعيلية ببراعة نظرية المثل والممثول لتدعيم فكرتهم عن الإمامة. ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام أن الإسماعيلية قد آمنوا بنظرية العقول العشرة. الأفلوطونية الأصل بحيث أنهم جعلوا منها أصلا تقاس عليه مراتب الدعوة وأمور الدين. ومن الجدير بالإشارة فى هذا المقام أن الدروز، تلك الطائفة التى انشقت عن الإسماعيلية قد حوروا نظرية المثل والممثول الإسماعيلية بحيث تخدم هدفهم الذى يرمى إلى الإرتفاع بأشخاص معينين إلى مرتبة مقدسة فقالوا إنَ الحدود الروحانية هم أنفسهم الحدود الجسمانية فكما أن اللاهوت أظهر ناسوته فإن للحدود العلوية ظهورًا فى صور حدود جسمانية(٦٠) عبر الأدوار المختلفة فالعقل الأول هو حمزة بن على (المؤسس الحقيقى للدعوة الدرزية) الذى ظهر فى كل عصر يدعو العالمين إلى توحيد البارى جل ذكره وعبادته بصور ولغات مختلفة(٦١). ويبدو أن هذه الفكرة كانت نتيجة لقول الدروز بتجسد الألوهية فى شخص الحاكم بأمر الله الفاطمى، ولذلك يصعب القول بأنها كانت تطورا لفكرة الإسماعيلية عن المثل والممثول أو حتى عن التجلى الدورى للعقل الكلى. وعلى ذلك فإن القول بتجسد العقل الكلى لدى الدروز لا يعتبر أحدى صور نظرية الكلمة المتجسده أو الظاهرة بقدر ما يعتبر تطورا للأفكار البدائية عن عبادة البشر.

هذا، وينبغى أن نشير أيضا إلى أن نظرية الإسماعيلية فى المثل والممثول قد أسيء فهمها لدى بعض الباحثين: فاعتبر المثل هو الموجود بالقوة والممثول هو الموجود بالفعل وأن الإمام هو الموجود بالفعل للعقل الأول الذى هو الموجود بالقوة (٦٢). وهذا الرأى من الواضح تماما مجانبته للصواب، لأننا رأينا أن العقل الأول هو بمثابة العقل الكامن بينما الإمام هو العقل الظاهر.

---

(٦٠) د. محمد كامل حسين: طائفة الدروز، ص ١٠٧ (القاهرة ١٩٦٨).

(٦١) المرجع السابق، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٦٢) سليم حسن هشبى: الإسماعيليون عبر التاريخ (القاهرة ١٩٦٩) ص ٤٤.

وتبيانا لذلك، فإننا نشير إلى أن الإسماعيلية قد اعتقدوا أن العالم لم يخل فى فتراته المختلفة بين كل ناطق من أئمة يقوموا مقام الناطقين، وفيهم جميعا أعظم مظاهر تجلى العقل الكلى، إذ أن كلا منهم يفيض عليه مافاض على سابقيه(٦٣). وهذه الفكرة عن التجلى الدورى للعقل الكلى لا تتضح تماما الا إذا علمنا أن الإسماعيلية يقولون بفكرة "الدور" كالرواقيين، وإن كانت هذه الفكرة لدى الإسماعيلية ذات طابع دينى بينما كانت لدى الرواقيين ذات طابع كونى أو أنطولوجى، فلقد اعتقد الإسماعيليون أن الحياة تتجدد وهى مقسمة إلى فترات على رأس كل فترة نبى أو ناطق، وبين كل ناطق وآخر أئمة يخلفون الناطق فى شئون دينهم، وأن ما حدث فى فترة من هذه الفترات يحدث ما يشبهه تماما فى الفترات الأخرى. وهذا يؤدى إلى القول بأن صفات الأنبياء أو النطقاء والأئمة تكون واحدة بحيث نستطيع أن نقول مثلا أن موسى هو آدم عصره ونوح عصره إلخ(٦٤) وتشير هذه الفكرة بوضوح إلى أن الإمامة مستمرة جارية على العادة والتسلسل من واحد إلى واحد ومولود يعقب والده أبدا سرمدا لا انقطاع ولا عدول لها إلى وفاء الكور الأعظم حيث يرجع الأمر كأوله(٦٥). فالعقل الأول يظهر فى الوجود - أعنى فى هذا العالم - عن طريق تجليه الدورى والمستمر فى أشخاص الأئمة الذين ترتقى أنفسهم الناطقة إلى درجة العقول الإبداعية وتتحد بالكلمة الإلهية.

وإذا كانت الإمامة مستمرة عبر الأدوار، وإذا كانت الأدوار تتعاقب بين الستر والكشف، فإن الإمام فى دور الستر لا يكون معروفا إلا لخاصة فقط أما العامة فلا يعرفون إلا حدوده الظاهرية، أما فى دور الكشف أو الظهور فإنه يكون معروفا للجميع، لأن الإمام فى دور الستر يكون مستترا أما فى دور الكشف فيكون ظاهرا ويطلق البعض على الإمام فى دور الستر لقب "الإمام بالقوة" وفى دور الظهور "الإمام

(٦٣) انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٢، ص ٤٠٨.

(٦٤) انظر طائفة الإسماعيلية ص ١٦٨ - ١٧٠ وديوان ابن هانئ، ص ٢٦، ٦٢.

(٦٥) الحقائق الخفية ص ١٤٦.

بالفعل"[٦٦] إلا أننى أعتقد أن اصطلاحى القوة والفعل الأرسطيين لا ينبغى إطلاقهما علي الإمام المستتر والإمام الظاهر لأن كليهما يمارس سلطاته الدينية فعلا، بل يمكن إطلاقها على ما يسمى بالإمام المستودع والإمام المستقر. فالإمام المستودع هو الذى يتلقى الإمامة ويزاولها ولكنه لا يستطيع أن ينقلها إلى أبنائه، أما الإمام المستقر فهو الذى يتلقى الإمامة ويزاولها ثم ينقلها إلى أبنائه من بعده[٦٧] فالإمام المستودع هو إمام بالقوة لأنه لا يستطيع أن ينقل الإمامة لأبنائه بينما الإمام المستقر هو إمام بالفعل لقيامه بذلك الأمر الذى هو عماد الدعوة الإسماعيلية وبغض النظر عن الأهمية التاريخية لفكرة الإمام المستقر والإمام المستودع، فإنه ينبغى أن نشير إلى أن الإمام المستودع يكون معصوما عصمة مكتسبة، بينما الإمام المستقر معصوم عصمة ذاتية[٦٨] ويمكن تبرير ذلك بأن اتحاد الكلمة الإلهية بالإمام المستودع يكون اتحادا معنويا أو اعتباريا بينما يكون لدى الإمام المستقر اتحادا حقيقيا.

ومما لاشك فيه أن الإسماعيلية قد ابتدعوا هذه الفكرة عن الإمام المستقر والإمام المستودع لكى يبرروا استمرار الإمامة عبر التاريخ لأنه كثيرا ما كان يحدث أن ينتقل الإمام إلى جوار ربه ولم يترك إلا ابنا صغيرا، فكان الإمام المستودع يقوم بوظيفة الإمامة إلى أن يبلغ هذا الصغير أشده ويصبح إماما مستقرا. ولا يتم له ذلك بمجرد أن أباه قد نص عليه، بل ينبغى أن تصفو نفسه بالمعرفة وبالإدراك للحقائق الإلهية وبذلك ترتقى نفسه حتى تصبر عقلا مفارقا فتتفتح لها أبواب الحكمة وتستغنى فى أفعالها عن الغير لاتحادها بالكلمة الإلهية التى هى العلم الجارى والنور السارى. من الله تعالى إلى كافة الحدود العلوية والسفلية على تتالى مراتبهم. ولكننا نتساءل هنا: ما معنى اتحاد الكلمة الإلهية بنفس الإمام؟ هل تفنى النفس البشرية فى الكلمة الأزلية فتكون الكلمة هى لاهوت الإمام؟ أم أن ذلك يكون مجرد توافق بينهما؟.

---

[٦٦] د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ٥٢٨.

[٦٧] انظر المرجع السابق جـ٢ ص ٥٠٣.

[٦٨] د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ص ١٧١.

فعلى الرغم من أن الإسماعيلية يعتقدون أن معرفة ذات الإمام هى من الأمور المحجوبة عن سائر البشر(٦٩)، إلا إننا نستطيع أن نقول أن نفس الإمام بعد أن ترتقى إلى درجة العقول المفارقة فإنها تتحد بالكلمة الإلهية اتحادا حقيقيا. حيث تفنى نفس الإمام الناطقة فى الكلمة الإلهية، أو على الأقل فإن الكلمة الإلهية تقوم بعمل النفس الناطقة. وبذلك نستطيع أن نفهم لماذا يعتبر الإمام عند الإسماعيلية معصوما عصمة ذاتية حقيقية وأن لديه علم ما كان وما سيكون وأنه يأتى بالمعجزات.

وهكذا يكون الإمام ذا نسبتين: نسبة إلى عالم القدس بصورته ونسبة إلى عالم الطبيعة بمادته(٧١). وصورة الإمام هى نفس صورة العقل الأول(٧٢)، ولاشك أن هذه الصورة هى الكلمة الإلهية التى اتحدت بكليهما. وبذلك تكون العلاقة بين الإمام والعقل الأول ليس فقط علاقة موازاة أو مضاهاة وإنما أيضا تكون علاقة مشاركة فى الصورة أما الاختلاف فيكون فى المادة فقط فالعقل الأول ينتسب إلى عالم العقول الروحانية الثابتة الأزلية أما الإمام فإنه ينتسب إلى عالم الطبيعة المتغير المخلوق.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإذا اعتبرنا أن الصورة هى اللاهوت والمادة هى الناسوت بالنسبة للإمام، فإننا نستطيع أن نقول إنّ الإمام يكون أزليا بلاهوته وأنه بشر مخلوق بناسوته. وقد ظهر الإمام فى صورته الناسوتية لخلاص البشر من بحر الهيولى وأمر الطبيعة(٧٣) ويجب أن نذكر هنا أن الإسماعيلية لا يقصدون إلا الخلاص بالمعنى الغنوصى أى التحرر من حجب المادة والارتفاع إلى مرتبة العقول المفارقة، ولا يتم ذلك إلا بمعرفة الإمام وموالاته ومعرفه الحقائق الإلهية منه عن

---

(٦٩) انظر ديوان ابن هانئ ص ٣٢، ١٢٢ وكذلك تاريخ الفلسفة العربيــة لحنـا الفاخورى وخليل الجر جـ١، ص ٢١٤.

(٧١) راحة العقل، ص ١٢٥.

(٧٢) راحة العقل، ص ١٤٥.

(٧٣) الحقائق الخفية، ص ١٦٦.

طريق التعليم (أو من أحد حدوده حسب مرتبة المستجيب). وكلما كان الارتقاء في المعرفة كان الصفاء في النفس إلى أن تتحد بالنور الإلهي أو الكلمة الإلهية اتحادا اعتباريا أي اتحادا من غير امتزاج لأن الاتحاد الحقيقي لا يكون إلا للإمام والإمام المستقر فقط. وهكذا تتضح الوظيفة الأخلاقية للإمام باعتباره المخلص وباعتباره المعلم أو المرشد الذي يشكل الضمير الخلقي للمستجيبين وباعتباره مصدر الإلزام الخلقي لهم.

وإذا كان الإسماعيليون قد قالوا بأزلية لاهوت الإمام وأن ناسوته هو المخلوق الفاني الذي ينتسب إلى عالم الكون والفساد، وإذا كانت الإمامة مستمرة عبر الأدوار المختلفة، فهل معنى ذلك أنهم يقولون بتناسخ الكلمة في الأئمة؟ قد يكون الإيجاب هو الرد السريع على ذلك التساؤل، خاصة إذا تذكرنا قول المعز لدين الله الفاطمي "ننتقل في الأصلاب الزكية والأرحام الطاهرة"[٧٤] إلا أنني أعتقد أن هذه العبارة لا تعني سوى استمرار الإمامة وانتقالها من الآباء إلى الأبناء، وذلك لأنه مما لاشك فيه استنادا إلى نظرية الإسماعيلية في المثل والممثول ونظريتهم في الدور، أنهم لم يقولوا بالتناسخ[٧٥]، بل قالوا إن كل إمام في دوره ممثول للعقل الأول، وبذلك يكون لهم جميعا نفس الصفات في جميع الأدوار وذلك لاتحاد الكلمة الإلهية بكل منهم اتحادا حقيقيا بعد أن يصل الإمام إلى مرتبة العقول المفارقة، ثم بعد وفاته تنتقل روحه إلى رتبة العقل العاشر المدبر لعالم الكون والفساد. وهذه الفكرة تؤدي إلى القول بأن الكلمة الإلهية لا تتناسخ في الأئمة وإنما تتحد بهم بعد أن يصبحوا أئمة أي بعد أن ترتقي نفوسهم إلى مرتبة العقول المفارقة، وإن

---

(٧٤) عارف تامر: القرامطة ص١٦٤. وانظر إشارة ابن هانئ إلى ذلك في ديوانه ص ١١١.

(٧٥) انظر د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية ص ١٧١.

كان النزاريون من الإسماعيلية يقولون أن الجزء الإلهى الموجود فى الإمام ينتقل من الأب إلى الابن عن طريق النص[٧٦].

وعلى أى حال، فإنه ينبغى أن نشير هنا إلى أن الإسماعيلية لم يقولوا بتجسد الكلمة فى شخص الأئمة، إنهم لم يتأثروا بقول النصارى عن تجسد الكلمة فى شخص يسوع المسيح، بل إنهم يقتربون كثيرا من فكرة فيلو اليهودى عن الإنسان الكامل الذى يصبح مطابقا للوجوس بعد تطهره عن المادة تماما. وأيا ما كان الأمر، فإنه من الملاحظ أن الإسماعيلية لم يبحثوا بعمق علاقة الكلمة بالإمام - أو علاقة اللاهوت بالناسوت - لأنهم لم يكونوا ليهتموا بالمسائل الميتافيزيقية والسيكلوجية إلا بالقدر الذى يستطيعون به إثبات الشرعية التاريخية للأئمة.

ولكن إذا سرنا مع معظم الإسماعيلية فى القول بأن الكلمة لا تتحد بالإمام إلا بعد أن ترتقى نفسه الناطقة إلى مرتبة العقول المفارقة، فهل معنى ذلك أن الإمامة يمكن أن ينالها أى شخص ارتقت نفسه الناطقة إلى درجة العقول المفارقة عن طريق العرفان؟ إن الإسماعيلية قد تنبهوا فيما يبدو إلى ذلك فقالوا - كالأثنى عشرية - بضرورة أن يكون الإمام منصوصا عليه من أبيه - أثناء إمامته - الذى يعلم أن ابنه المعين بالنص هو الذى يرث جميع صفاته التى تؤهله لذلك.

وهكذا نظر الإسماعيلية إلى إمامهم نظرة تقديس، وهم فى سبيل ذلك قد أتوا بنظرية فى الكلمة هى مزيج عجيب من الأفكار والآراء الدينية والفلسفية المختلفة. وفى تقديرى أن نظرية الإسماعيلية فى الكلمة تتشابه إلى حد بعيد مع نظيرتها الفيلونية، إذ أننا نرى الكثير من عناصر نظرية فيلو اليهودى فى اللوجوس تبدو واضحة فى نظرية الإسماعيلية عن الكلمة كما حاولت بيانها فيما سبق: فكلاهما يقول بالتنزيه المطلق لله تعالى، وكلاهما يعتبر الكلمة (اللوجوس عند فيلو والعقل الأول عند الإسماعيلية) هى الواسطة بين الله والعالم وهى مبدأ عصمة الإنسان الكامل. وهنا ينبغى أن نشير إلى أن المذهب الفيلونى وبما يكون قد عرف لدى

---

[٧٦] حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ت١، ص ٢١٦.

الإسماعيلية عن طريق الغنوصية اليهودية المتمثلة فى المذهب القبالى. والقبالة هى فرقة صوفية يهودية قديمة. انتشرت فى العالم الإسلامى، ترمى إلى الوصول إلى معرفة أصل العالم وغاية الحكومة الكونية عن طريق التأمل والإشراق وتولى هذه الفرقة أهمية كبرى للقيم العديدة للحروف الأبجدية[٧٧] وينادى هذا المذهب بسرية التعاليم وإمكان فك رموز التوراة عن طريق التأويل الباطنى. كا يرى هذا المذهب أن الله فى عوه يتجلى إدراكه لذاته فى صدور الموجودات عنه على مراتب متعاقبة، كما يوجد لدى هذه الفرقة نظرية التطابق بين العوالم المختلفة[٧٨].

وأخيرا، وليس أخيرا، فإننا نلاحظ أن الإسماعيلية لم يهتموا ببحث مسألة الكلمة الإلهية لذاتها، بل أدى إليها سياق مذهبهم فى الإمامة، ولذلك جاءت عناصرها مشتتة غير متفق على بعضها، وإن كان يمكن القول - على العموم - بأن الكلمة تعنى عند الإسماعيلية القوة الإلهية التى تشخصت أو تعينت فى العقل الأول فأصبح بذلك هو مبدأ وجود العالم وتدبيره، وعندما ترتقى نفس الإمام إلى درجة العقول المفارقة تتحد بها وتكون هى مبدأ عصمته وكماله.

---

[٧٧] انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ٤٨٨ - ٤٨٩.

[٧٨] انظر د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ٢ ص ١٨٣.

الفصل الثانى

نظرية المطاع لدى الغزالى

تعتبر نظرية المطاع التى تنسب إلى الغزالى (ت ٥٠٥هـ) إحدى النظريات الإسلامية فى الكلمة. وترجع أهمية هذه النظرية إلى أنها تفسر الصلة بين الله والعالم تفسيرا يحتفظ لله بتنزهه المطلق مع اتصاله المستمر بالعالم، إلا أن هذا الاتصال لا يكون عن طريق المماسة والمباشرة، وهو فى نفس الوقت لا يكون بوساطة قوة أخرى مفارقة ومغايرة لله.

وقبل أن نفصل القول فى هذه النظرية ينبغى أن نشير إلى أننا قد رأينا فيما سبق أن نظرية الكلمة المسيحية تقوم أساسا على القول بأن الكلمة، التى هى الأقنوم الثانى من أقانيم الثالوث المقدس، والتى يسند إليها وظائف كونية وأبستمولوجية وأخلاقية، قد تجسدت في شخص يسوع المسيح. الأمر الذى يؤدى إلى القول بتغاير أو تمايز الأقانيم واستقلال الواحد منها عن الآخر. ويبدو أن مفكرى الإسلام، وخاصة المتكلمين منهم، قد أدركوا أن ذلك يفيد حتما شبهة تعدد القدماء أو الشرك بالله. أضف إلى ذلك، أنه قد تبين لنا أن الإسماعيلية عندما جعلوا الكلمة، أو العقل الأول أو الإمام الكوزمولوجى، هو الواسطة بين الله والعالم، فإنهم قد نفوا إضافة أى صفة إلى ذات الله تعالى، وذلك لعلوه المطلق عن هذا الكون وتساميه التام عن تدبير العالم تدبيرا مباشرا. ولا شك أن هذا الرأى يفيد شبهة التعطيل من وجهة نظر أهل السنة.

ويبدو أن الغزالى – باعتباره إمام أهل السنة ومتكلم الإشاعرة – قد أدرك ما يلزم لهاتين النظريتين من شبه لا توافق عقيدة أهل السنة، الذين حاولوا أن يقدموا حلا لمسألة علاقة الصفات الإلهية بذاته تعالى، فقالوا إنها ليست هى عين الذات ولا هى غيرها. ولكن إذا نظرنا إلى زاوية أخرى من فكر الغزالى، وكما سيتضح لنا، فإن آراء الغزالى الفلسفية أو الخاصة لا تتعارض مع شخصيته الأشعرية، فإنه يمكن القول بأن الغزالى كان على وعى بأن قول الأشاعرة عن الصفات الإلهية بأنها ليست عين الذات الإلهية ولا هى غيرها، لا يضع حلا للمشكلة، وإنما يمثل فقط نصف الحقيقة أو الجانب السلبى منها. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نتساءل عن إمكانية وجود نظرية

للغزالي تعالج هذه المشكلة، ولا تؤدى إلى شبهة تعدد القدماء – كما هو الحال لدى المسيحية – أو إلى شبهة التعطيل – كما هو لدى الإسماعيلية – فضلا عن أنها تضع حلا قصرت عنه نظرية الأشاعرة في الذات والصفات؟.. وهنا نقول إنّ نظرية المطاع لدى الغزالي – التي هي من النظريات الإسلامية في الكلمة – هي التي تقدم هذا الحل. وقد أشار الغزالي إلى هذه النظرية في الفصل الثالث من رسالة "مشكلة الأنوار" عندما ذكر أصناف المحجوبين عن معرفة حقيقة الألوهية، ثم انتهى إلى طبقة المحجوبين بمحض الأنوار وهم الخاصة، وهم درجات: فمنهم طائفة عرفوا معاني الصفات الإلهية ورأوا أن إطلاقها على الله ليس مثل إطلاقها على البشر، فابتعدوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات، وقالوا إنّ الرب المقدس المنزه عن معاني هذه الصفات هو محرك السموات ومدبرها. أما الطائفة الثانية فقد ظهر لهم أن في السموات كثرة، وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكا، وأن نسبة الملائكة في الأنوار الإلهية نسبه الكواكب في الأنوار المحسوسة، ثم أدركوا أن السموات الكثيرة يحيط بها فلك واحد يتحرك الجميع بحركته، فقالوا إنّ الرب هو المحرك للجرم الأقصى المحرك للأفلاك كلها لأن الكثرة مخفية عنه. أما الطائفة الثالثة فقالوا إنّ تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له، وأن الذي يقوم به عبد من عبيده يسمى ملكا نسبته في الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة، فيكون الرب هو المطاع لا مباشرة بل بالواسطة – أي من جهة هذا المحرك – ويكون الرب تعالى محركا للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة.

إلا أن الواصلين، وهم الصنف الرابع قد تجلى لهم أيضا أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ، وأن نسبة هذا المطاع في الأنوار الإلهية نسبة الشمس في الأنوار المحسوسة، فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي يحرك الجرم الأقصى ومن الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السموات وفطر الجرم وفطر الأمر بتحريكها فوصلوا إلى الله كموجود منزه عن كل ما

ادركه بصر من قبلهم وبصيرتهم، إذ وجوده، مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل[1].

ومن الواضح أن هذه الفقرة تبحث فى كيفية تدبير الله للعالم. فلقد رفض الغزالى أن يكون تدبير الله للعالم على سبيل المباشرة، كما رفض أن يكون ذلك عن طريق أحد من الكائنات الأخرى كالملائكة أو العقول المفارقة. ويبدو أن الغزالى كان يريد المحافظة على تنزيه الله تنزيها مطلقا ووصفه بالوحدانية المحضة التى لا تتضمن أى معنى من معانى التعدد، ومما يؤكد ذلك قوله إنّ صفات الله كلها اعتبارات وإضافات وأسلوب وليست زائدة على الذات ولا توجب كثرة فى الذات[2].

ولكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف إذن تكون صلة الله بالعالم خلقا وتدبيرا؟

لقد جعل الغزالى "المطاع" هو محور هذه الصلة بين الله والعالم، إنه الواسطة بين الله والعالم حيث تعمل الإرادة الإلهية عن طريقه، وهو موجود متصف بصفة تنافس الوحدانية المحضة والكمال البالغ اللذين لا يتصف بهما غير الله، لأنه مصدر الكثرة والتعدد فى الوجود، وهو الذى يحرك الأفلاك ويدبر الكون، وعن طريقه يتوصل العبد إلى معرفة الموجود المنزه عن أى إدراك. ولكن ماهو هذا "المطاع" وما علاقته بالله؟ وكيف يقوم بتدبير العالم؟.

ولقد ذهب بعض الباحثين[3] إلى أن المطاع لدى الغزالى هو الحقيقة المحمدية كما صورها فلاسفة الصوفية. إلا أنه مما لاشك فيه أن الغزالى قد رفض القول بالحقيقة المحمدية عندما قرر أن أرواح البشر لم تكن موجودة قبل

---

(1) الغزالى: مشكاة الأنوار (تحقيق د. أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٤) ص ٩٠ - ٩٢.

(2) الغزالى: معارج القدس (القاهرة ١٩٦٨) ص ٧٦.

(3) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٤٧-١٤٨، أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ٢ ص ١٦٩، د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ٢١١-٢١٢.

الاجساد[٤]. كما يرى أن الأحاديث التى تشير إلى أسبقية محمد (صلعم) فى الوجود او أوليته فى الخلق إنما تعنى أنه أول الخلق أو أول الأنبياء فى التقدير دون الإيجاد الفعلى[٥]، حيث كان وجوده وجودا ذهنيا أو اعتباريا أو تقديريا فقط. وهذا ليس هو المقصود بالحقيقة المحمدية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الغزالى يرى أن الأولية فى الخلق لا تعنى سوى الأفضلية:

فأفضل المركبات هو النبى فى زمانه والوالى فى كل زمان، وأفضل البسائط الجسمانية هو الجرم الأقصى الذى يعبر عنه التنزيل بالعرش أو الكرسى، وأفضل البسائط الروحانية هو روح القدس أوالعقل الفعال؟، وبذلك يشرح الغزالى معنى الحديث النبوى القائل: أول ماخلق الله جوهر محمد أو نوره.

هكذا رفض الغزالى القول بسبق الحقيقة المحمدية سبقا وجوديا وإن أقر بأن ثمة سبقا فى التقدير أو الأفضلية. وهنا ينبغى أن نشير إلى أن الغزالى كان على وعى بخطورة القول بالحقيقة المحمدية كما هى معروفة لدى مفلسفة الصوفية، لأنه يعنى استبدال الحقيقة المحمدية بأقنوم الكلمة لدى المسيحيين، وما يستتبع ذلك من اعتقاد فى تأليه محمد (صلعم) كما فعل النصارى بالنسبة ليسوع المسيح. ومن ثم فإننا نستطيع أن نقرر أن "المطاع" لدى الغزالى ليس هو الحقيقة المحمدية كما صورها متفلسفة الصوفية.

وانطلاقا من هذا التقرير، فإنه يمكن القول إنه مما لاشك فيه أن "المطاع" لدى الغزالى ليس حقيقة مشخصة أو متجسدة، لأنه ليس ذا استقلال ذاتى وتعين جوهرى وإنما هو حقيقة مجردة للأمر الإلهى. فإننا إذا دققنا النظر فى الفقرة الواردة فى أخر رسالة المشكلة الخاصة بهذه النقطة، فإننا سنرى أن الغزالى لا يريد أن ينسب

---

[٤] انظر معارج القدس للغزالى ص ١١٤ وما بعدها وكذلك الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية (ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى) جـ٢ ص ١٧٩.

[٥] الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية جـ٢ ص ١٨٤.

إلى الله تدبير العالم عن طريق المباشرة، كما لايريد أن يسند ذلك إلى كائن آخر غير الله، فيبدو إذن أن الغزالى قد أراد أن يسند تدبير العالم إلى قوة إلهية مجردة - غير مشخصة أو متجسدة - ليست هى عين الذات الإلهية وفى نفس الوقت ليست منقطعة الصلة تماما عنها وإنما هى على وجه ما متصلة بالذات الإلهية غير منفكة عنها. هذه القوة الإلهية المجردة هى التى أطلق عليها الغزالى - فى مشكلة الأنوار - اسم "المطاع".

وقد قيل أن فكرة الغزالى عن "المطاع" تمثل نظرية من نظريات المسلمين فى "الكلمة الإلهية"، ولاشك أن الغزالى يريد بالمطاع الأمر الإلهى الوارد ذكره فى القرآن أى الأمر الذى به تنفذ الإرادة الإلهية ويتلقى عنه الأنبياء وحيهم(٦) فإذا كان الغزالى يرى أن الإرادة هى معيار الوجود، فلابد إذن أن يكون الله مريدا مختارا، ولابد أن يتحقق ما يريد عندما يأمر به، فأمره تعالى إذن هو المطاع.

ويبدو أن نظرية الغزالى فى "المطاع" باعتباره الأمر الإلهى الوارد ذكره فى القرآن طبقا لقول آخر - ماهى إلا امتداد لنظرية الأشاعرة فى الكلام الإلهى، إلا أن الغزالى تجاوز نظرية الأشاعرة البسيطة وعمقها ووضعها فى صورة نظرية جديدة من نظريات المسلمين فى الكلمة ووجد لها أصولا مقررة فى القرآن(٧) فالأشاعرة قد قالوا إن الكلام الحقيقى لله تعالى - الذى هو من صفاته التى ليست عين الذات ولا غيرها - هو المعنى القائم بالذات الإلهية منذ الأزل، وهو واحد وإنما يتكثر طبقا لمتعلقاته، وهو إذا كان فى مقابلة الخلق سمى أمرا. ولم يبحث الأشاعرة فى الوظيفة الكوزمولوجية للأمر الإلهى إلا فى حدود ما ذكره القرآن مثل قوله تعالى "ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره".

---

(٦) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٤٦.

(٧) د. أبو العلا عفيفى: مقدمة مشكاة الأنوار للغزالى، ص ٢٤-٢٥ وكذلك نظريات الإسلاميين فى الكلمة مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٣٤م.

ويبدو أن الغزالى قد توسع في بحث كوزمولوجية الأمر الإلهى بأن أسند إليه مهمة تدبير العالم وتحريك الأفلاك، ثم جعله بعد ذلك الواسطة التى بها يتوصل العبد إلى معرفة الذات الإلهية المنزهة.

وينبغى أن نشير هنا إلى أن ثمة رأيا يعتبر أن الأمر الإلهى عند الغزالى ليس سوى القدرة الإلهية التى تمارس الفعل عن طريق الإرادة من حيث توحد الفعل وإرادة الفعل فى ذات الله[٨]. وبذلك لا يكون هناك تمايز حقيقى بين الأمر الإلهى – كحقيقة مجردة – والذات الإلهية. وربما يتضح هذا الرأى إذا علمنا أن الغزالى يرى أن الأمر هو القوة الإلهية، وهو لا يعنى بذلك أن الأمر هو المبدع (أو الخالق) بل أراد بذلك تنزيه الله أن يفعل بالمباشرة وإن كان سبحانه هو المبدع بالحقيقة[٩].

ومن هنا، وبعد أن سلمنا بأن المطاع لدى الغزالى إنما هو حقيقة مجردة للأمر الإلهى، فإنه ينبغى أن نشير إلى حقيقه علاقة الأمر الإلهى بالذات الإلهية. وهنا يبدو أن الغزالى يرى – كالأشاعرة – أنه لا مغايرة ولا استقلال بينهما، من جهة، وفى نفس الوقت ليس هما عين الذات الإلهية، من جهة أخرى، ولقد صرح الغزالى بأنه لا يجوز أن يكون أمر الله محدثا مخلوقا[١٠] وهذا يعنى أن الأمر الإلهى مساوق للذات الإلهية فى الأزلية، كما صرح أيضا أنه لا ينبغى أن نقول إن الأمر مسبوق بالبارى تعالى أولا سبوق لأن التقدم والتأخر إنما ينطبقان على الموجودات التى هى تحت التضاد والبارى تعالى هو المقدم والمؤخر لا المتقدم المتأخر[١١].

---

(٨) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية ١٩٧٣) ص ٣٨٧.

(٩) الغزالى: معارج القدس، ص ١٩٩.

(١٠) الغزالى: معارج القدس، ص ١٥٠.

(١١) الغزالى: معارج القدس، ص ١٩٨.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فقد أشار الغزالى إلى أن نسبة المطاع - الذى هو الأمر الإلهى - إلى الله "نسبة الشمس فى الأنوار"[١٢]، إلا أن إشارة الغزالى هذه كانت من الغموض بحيث أدت إلى أن يعتقد أحد فلاسفة الإسلام العظام أعنى ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أن الغزالى يرى أن الله غير محرك للسماء الأولى وان كان هو الذى صدر عنه هذا المحرك[١٣]، وبذلك يكون المطاع عند الغزالى - طبقا لهذا الرأى - كائنا مغايرا لله تماما أو جده الله عن طريق الفيض. ولكن الغزالى لم يصرح بذلك أو بما يمكن أن يفهم منه مثل ذلك.

ولكن يبدو أن إشارة الغزالى السالفة الذكر يمكن أن يفهم منها - طبقا لأقوال بعض الباحثين وكما ورد فى بعض نسخ رسالة المشكلة - أن نسبة المطاع - الذى هو الأمر الإلهى - إلى الله هى نسبة الشمس إلى النور المحض[١٤]، أو نسبة الجمر إلى جوهر النار الصرف[١٥]، أو نسبة النار المحسوسة إلى جوهر النار الصرف أى نسبة الصورة إلى الجوهر[١٦] لأن الشمس هى تعين من تعينات النور المحض أو مجلى من مجاليه، وكذلك فإن المطاع أو الأمر الإلهى يعتبر مجلى من مجالى الله تعالى[١٧]، أو تعين من تعيناته، وأيضا فإن النار المحسوسة، أو الجمر، إنما هى صورة معينة لجوهر النار الصرف كما أن الأمر الإلهى، أو المطاع، هو الصورة المعينة للجوهر

---

(١٢) الغزالى: مشكاة الأنوار، ص ٩١.

(١٣) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة (تحقيق د. محمود قاسم (القاهرة ١٩٥٥) ص١٨٣.

(١٤) د. عفيفى: مقدمة المشكلة، ص ٢٥.

(١٥) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٤٦ وأنظر رسالة مكشاة الأنوار للغزالى (ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى. مكتبة الجندى بالقاهرة ١٩٧٠ ص ١٤٨.

(١٦) د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

(١٧) د. عفيفى: مقدمة المشكاة، ص ٢٩.

المطلق عن أى تعين الذى هو الله تعالى[١٨] وطبقا لهذا الفهم لطبيعة العلاقة بين الأمر الإلهى أو المطاع والله لدى الغزالى، فإنه يمكن القول بأن المطاع - كما أشار إليه الغزالى فى رسالة مشكاة الأنوار - يعتبر العقل الإلهى الظاهر أثره فى الوجود السارى فى جميع المخلوقات[١٩]. أما قبل ظهور المخلوقات فإنه كان كامنا أو قائما بالذات الإلهية.

هذا، ويمكننا أن نعتبر من جهة أخرى أن الغزالى يرى أن نسبة المطاع فى الأنوار الإلهية هى نسبة الشمس فى الأنوار المحسوسة - وهذا ما يبدو متفقا مع سياق النص.

باعتبار أن الشمس تدل على الاستعلاء على الكافة مع فيضان الآثار على الجميع، وذلك بالإضافة إلى إنها هى أكثر الأنوار المحسوسة ظهورا فى الكون وأن القمر وسائر الكواكب يستمدون نورهم منها، كما أن المطاع الأمر الإلهى هو مبدأ فيضان الآثار الإلهية على سائر الكائنات، وكذلك - لدى الغزالى - فإن العقل الأول وسائر العقول المفارقة - أو الملائكة - يستمدون كمالهم من الأمر الإلهى، كما أن النفوس القدسية - نفوس الأنبياء والأولياء - تستمد كما لها - الذى يتمثل فى العلم اليقينى - من الأمر الإلا لهى بعد أن تكون قد تجردت عن علائق المادة ووصلت إلى

---

[١٨] وهكذا يكون الإنسان مخلوقا على صورة الله، لأن روحه من أمر الله الذى هو صورته تعالى. وهذا التفسير يتمشى مع رأى الغزالى فى أن الإنسان على صورة الله الذى تكرر فى مؤلفاته المختلفة، كما يتمشى مع رأيه فى أن الروح من أمر الله الذى شرحه فى الرسالة اللدنية. وينبغى أن نشير هنا إلى أنه من المعانى التى تفهم من لفظ "صورة" أنها كل موجود فى شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه بدونه (انظر المعجم الفلسفى ليوسف كرم ص ٩٥) فالصورة بهذا المعنى هى حقيقة مجردة يمكن أن يقال إنها الصفة التى ليست هى عين الشيئ وفى نفس الوقت ليست شيئا آخر مستقلا عنه.

[١٩] د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

درجة العقول المفارقة. هذا الأمر الإلهى أو المطاع الذى هو مبدأ كمال الجميع ليس هو عين الذات الإلهية النزهة عن الاتصال المباشر بالكون إلا أنه فى نفس الوقت ليس ذا وجود مستقل عنها أو مفارق لها تماما.

وهنا يمكن القول بأن الأمر الإلهى أو المطاع لدى الغزالى ليس سوى القوة الإلهية التى تمثل فاعلية الله فى الكون، لا بذاته بل بصفاته. تلك القوة المجردة غير المشخصة ليست هى عين الذات كما أنها ليست مغايرة لها. وبذلك يكون المطاع لدى الغزالى شبه ما يكون بالممرا فى الترجمة الآرامية للعهد القديم من حيث إنها القوة الإلهية التى تمثل صلة الله بالعالم.

هذا، وقد اعتبر الغزالى أن الأمر الإلهى - الذى هو المطاع - هو مبدأ تدبير الكون: إذ به تتجه العمليات الكونية والحركات الطبيعية إلى النظام والخير دون الفساد والشر، وبه أيضا يتجه الإنسان إلى الحق دون الباطل فى الحركات الفكرية والصدق دون الكذب فى الحركات القولية والخير دون الشر فى الحركات العملية، فكما أن التدبير جار على عموم الخلق لنظام وجود العالم الكبير كله، كذلك أمر التكليف جار على خصوص الخلق لنظام وجود العالم الصغير[٢٠]. وينبغى أن نشير إلى أن اعتبار الأمر الإلهى أو المطاع هو مبدأ تدبير الكون وكمال الجميع، يجعله، - إلى حد ما - مناظرا للعقل الأول عند الفلاسفة، وإن كان هناك فوارق جوهرية بين الفكرتين، فالعقل الأول قوة شخصية مفارقة تماما لله، بينما المطاع حقيقة مجردة وإن كانت ليست هى عين الذات الإلهية إلا أنها غير منفكة عنها تماما باعتبارها القوة الإلهية التى تمثل فاعلية الله فى الكون وأيا ما كان الأمر، فإن المطاع - أو الأمر الإلهى - لدى الغزالى يعتبر قوة إلهية فعالة على مختلف المستويات الكونية والأبستمولوجية والأخلاقية. فهو من الناحية الكونية مبدأ تدبير العالم وحفظه، بالإضافة إلى كونه مبدأ خلق العالم، إلا أنه هنا ليس هو الخالق الحقيقى، بل إنه ليس سوى القوة الإلهية التى بها خلق الله العالم، لأن الله هو الفاعل الحقيقى أما

---

[٢٠] انظر: الغزالى: معارج القدس، ص ١٥٠.

الأمر الإلهى فإنه ليس ذا شخصية مستقلة عن الله، فلا يمكن أن ينسب إليه ذلك إلا بإضافته إلى الله. أما من الناحية الأبستمولوجية فإنه هو الذى يهدى الإنسان المكلف - أى البالغ العاقل - إلى معرفة الحقائق الإلهية، وهى أسمى أنواع المعرفة، وربما يكون هو ذلك النور الذى يقذفه الله فى القلب - عن طريق العقول المفارقة أو الملائكة - فيدرك المرء ذوقا الحقائق الإلهية أو يصل إلى اليقين الدينى، كما أن النبى عندما تصفو نفسه ويصل إلى مرتبة العقول المفارقة يستمد من الأمر الإلهى ما يؤهله لأن يكون أفضل البشر فى زمانه. وكذلك على المستوى الأخلاقى فإن الأمر الإلهى، الذى هو هنا أمر التكليف، هو الذى يرسم للبشر الطريق للخير، كما أنه يعتبر مصدر الإلزام الخلقى لمن يتبعه.

وطبقا لما سبق، نستطيع أن نفهم قول الغزالى عن المطاع - الذى هو الأمر الإلهى - بأنه متصف بصفة تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ، فالأمر الإلهى ليس فقط هو مبدأ الكثرة والتعدد فى الوجود، ولكنه أيضا على الرغم من أنه واحد، باعتباره القوة الإلهية التى تمثل فاعلية الله فى الكون، فإنه يتكثر بحسب المفعولات، أو يظهر فى صور مختلفة بحسب الموجودات التى تقبله أو يكتمل وجودها به. وقد أوضح الغزالى هذه الفكرة بقوله: وكما أن النفس واحدة، ولها قوى، وإشراقها على البدن والروح الحيوانى يفعل فى كل موضع فعلا آخر لاختلاف القوى: ففى موضع الإبصار وفى موضع السمع وفى موضع الشم وفى موضع الحس المشترك وفى موضع التخيل والتوهم وغير ذلك، فكذلك أمر الأول الحق جل جلاله: بالنسبة إلى وجود العقل إبداع وبالنسبة إلى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل، وبالنسبة إلى النفس تتميم وتوجيه من القوة إلى الفعل، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك، وبالنسبة إلى الأجسام تصريف، وبالنسبة إلى الطبائع والعناصر تعديل، وبالنسبة إلى المركبات تصوير، وبالنسبة إلى المصورات أحياء وبالنسبة إلى الحيوان إحساس وهداية وبالنسبة إلى العقل الإنسانى تكليف وتعريف، وبالنسبة إلى الأنبياء أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات، فالأمر الأعلى بالنسبة إلى المكونات عبارة عن التكوين والإبداع

وبالنسبة إلى جزئيات المكلفين عبارة عن القول الذى هو الأمر والنهى والوعد والوعيد والخبر والاستخبار[٢١].

وهكذا يمكن القول بأن الأمر الإلهى – أو المطاع – عند الغزالى هو القوة الإلهية الخلاقة المدبرة للكون السارية فى جميع جزئياته المختلفة، تلك القوة التى يمكن أن تعتبر مبدأ معقولية الطبيعة ونظام الكون، كما تعتبر أهم مقومات الشعور الدينى عند الفرد. وهذه نظرية فى الكلمة – من الناحية الدينية – يمكن أن تضاهى نظرية الرواقيين فى اللوجوس أو العقل الكلى باعتباره الطبيعة الطابعة لجميع الكائنات، أو العقل الظاهر أثره فى جميع الموجودات، أو باعتباره القانون العام الذى لا يحدث شئ فى الوجود إلا بمقتضاه. ويمكن أن نشير هنا أيضا إلى تشابه فكرة الغزالى عن الأمر الإلهى باعتباره القوة الإلهية الفعالة السارية فى جميع الكائنات باعتبارها مبدأ وجودها، وبين الفكرة التى وردت موجزة فى أثولوجيا أرسطوطا ليس عن الكلمة التى توجد فى كل كائن والتى تعتبر بمثابة الحياة بالنسبة له أو مبدأ كماله الأول أى وجوده[٢٢].

وينبغى أن نشير هنا إلى أن المطاع أو الأمر الإلهى لدى الغزالى لا يمكن أن يعتبر هو العلة الفاعلة للعالم، لأن العلة الفاعلة هى التى تكون مؤثرة فى المعلول وموحدة له، فهى لدى الغزالى ليست سوى الله تعالى لأنه هو الفاعل على الحقيقة المؤثر فى كل شئ. وإذا كان الله تعالى عندما يأمر بكون شئ كان ذلك الشئ يتحقق بمقتضى أمر الله، فإنه يمكن القول إنه إذا كان الله هو العلة الأولى فإن الأمر الإلهى يكون بمثابة العلة الثانية التى لا فعل لها إلا بتأثير العلة الأولى، أى أن الله تعالى هو العلة الأساسية التى تنفرد بالتأثير فى الوجود، بينما الأمر الإلهى يمكن –

---

[٢١] الغزالى: معارج القدس، ص ١٩٩ – ٢٠٠.

[٢٢] انظر: د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب، ص ٩٢ ومواضع أخرى.

بشئ من التجاوز - أن يعتبر العلة الأداة، إذ أنه أشبه ما يكون بالآلة التى يتم بها وجود الشئ[٢٣].

وإذا كان ثمة رأى يعتبر أن الغزالى فى نظريته عن المطاع قد تأثر بالإسماعيلية[٢٤]، فإنه يمكن القول بأن هذا الأثر إنما كان فى بعض التفاصيل فقط، مثل القول بأن العقل الأول مبدع بالأمر، وأن أفضلية النبى ترجع إلى أنه يستمد من الأمر الالهى أو الكلمة العليا كما له وذلك بعد أن ترتقى نفسه الناطقة إلى مرتبة العقول المفارقة عن طريق التخلص من علائق المادة وتصفية النفس بالحكمة. أما الفارق الأساسى الذى يبدو واضحا بينهما فإنه يتمثل فى قول الإسماعيلية بتشخص أو تعين الكلمة أو الأمر الإلهى فى صورة العقل الأول، بينما يعتبر الأمر الإلهى - أو المطاع - لدى الغزالى قوة إلهية مجردة غير مشخصة أو معينة وليست هى عين الذات الإلهية كما أنها ليست شيئا زائدا عليها أو مفارقا لها.

وإذا كان أحد الباحثين[٢٥] يعتبر أن الغزالى قد شخص الأمر الإلهى حتى أصبح موجودا له صفات تنافى صفات الوحدانية المحضة والكمال البالغ اللذين لله تعالى، فإنه يمكن رفض هذا الرأى إذا علمنا أن "الشخص" هو الذات المخصوصة والحقيقة المعينة فى نفسها تعينا يميزها عن غيرها[٢٦]. وقد رأينا أن الأمر الإلهى لدى الغزالى ليس له استقلال ذاتى، وإنما هو قائم بالله باعتبار أنه القوة الإلهية التى تمثل فاعلية الله فى الكون، فضلا عن أنه - أى الأمر الإلهى - ليس له ذاك التعين الجوهرى الذى يجعل منه كائنا متميزا لأنه - كما رأينا - حقيقة مجردة. ومما يؤكد ذلك أن الغزالى يقول عن العقل الأول إنه سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتوره

---

[٢٣] انظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ٢، ص ٩٦ - ٩٧.

[٢٤] انظر: دائرة المعارف الإسلامية. مادة "الله".

[٢٥] د. عفيفى: مقدمة مشكاة الأنوار للغزالى، ص ٢٦ ونظريات الإسلاميين فى الكلمة.

[٢٦] د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٦٨٩.

الذات والجوهرية، بل الجوهرية إنما تبتدئ منه، أعنى هو مبدأ الجواهر والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة، ولا يوصف بشئ مما تحته إلا بالمجاز[٢٧]. فإذا كان هذا هو حال العقل الأول الذى هو مسبوق بالأمر[٢٨] فلا ينبغى إذن أن نقول أن الغزالى قال إن الأمر الإلهى قد تشخص أو تجوهر وأصبح ذاتا مستقلة. وقد صرح الغزالى بما يؤكد ذلك حين ذكر فى أحد رسائله أن أمر الله الواحد الكامل المكمل المفيد ليس بجسم ولا عرض، بل قوة إلهية مجردة معقولة[٢٩]. هكذا تبين لنا أن الأمر الإلهى - أو المطاع - لدى الغزالى باعتباره القوة الإلهية المجردة التى تمثل فاعلية الله فى الكون، هو أشبه ما يكون بالعقل الإلهى الظاهر أثره فى الوجود من حيث ديمومة فاعلية الله فى الكون، أما قبل أن يخلق هذا الكون فإن الأمر الالهى كان قائما بذات الله، أى أنه كان كامنا فيه، أو كان موجودا بالقوة فى ذات الله، وعندما قضت المشيئة الإلهية أن يخلق الكون أظهر الله أمره المعبر عنه بكلمة الحضرة "كن". وبذلك يكون الغزالى قد انطلق من الفكرة القرآنية عن الأمر الإلهى تلك الفكرة التى تناولها الأشاعرة فى بساطة أثناء بحثهم لمسألة الكلام الإلهى، والتى عمقها الغزالى وسار بها إلى أبعد مدى، حيث انتهى إلى تنزيه الله تنزيها مطلقا عندما جرده عن كل نسبة إلى خلقه، إذ يتعالى الحق سبحانه عن أن يوصف بأية صفة من شأنها أن تقيد الوجود المطلق لله تعالى، لذلك فقد جعل تدبير العالم نوطا بقوة إلهية مغايرة للذات من الناحية الاعتبارية فقط، لأنها قوة مجردة غير مشخصة.

وبعد التحليل السابق لفكرة المطاع لدى الغزالى، فإنه يمكن القول بأن الغزالى الذى لاشك أنه كان على وعى بالمغزى الحقيقى لفكرة الكلمة المسيحية،

---

[٢٧] الغزالى: معارج القدس، ص ١٩٩.

[٢٨] المرجع السابق، ص ١٩٨.

[٢٩] انظر الغزالى: الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة القصور العوالى) جـ١، ص ١٠٣.

قد أدرك خطورة أن يستبدل بالتصور المسيحى للكلمة تصورا إسلاميا تحت اسم الحقيقة المحمدية أو غير ذلك من الأسماء.

كما يمكن القول كذلك بأنه قد صحح النظرية الإسماعيلية فى الإمام الكوزمولوجى، حيث جعل الواسطة بين الله والعالم واسطة اعتبارية أو قوة مجردة غير مشخصة غير مزايلة للذات الإلهية وإن كانت ليست عينها، وبذلك يتم تنزيه الله عن الاتصال المباشر بهذا العالم مع عدم تعطيل الذات عن صفات الكمال.

وبذلك يكون الغزالى قد أكمل النظرية الأشعرية الناقصة فى علاقة الصفات الإلهية بالذات حيث القول بأنها ليست غير ذاته ولا هى عين الذات، لأن المطاع لدى الغزالى هو القوة الإلهية التى تمثل فاعلية الله فى الكون، هذه القوة المجردة غير المشخصة علاقتها بالذات الإلهية علاقة الصورة بالجوهر.

هذا، وتعتبر نظرية الغزالى فى المطاع باعتباره الأمر الإلهى ماهى إلا تفسير فلسفى لما ورد فى القرآن عن الأمر الإلهى المعبر عنه بكلمة الحضرة "كن" وإن كان هذا التفسير لم يبتعد عن روح الإسلام أو عن مذهب الأشاعرة. وأخيرا وليس أخرا، فإنه ينبغى ألا ننسى أن نشير إلى أن المطاع عند الغزالى وإن كان قد ناظر إلى حد ما العقل الأول لدى الفلاسفة، وذلك على المستويين الكوزمولوجى والأبستمولوجى فقط، إلا أنهما يختلفان تماما من حيث علاقة كل منهما بالذات الإلهية. حيث يصدر العقل الأول عن الله عن طريق الفيض الضرورى المجرد عن الإرادة، بينما المطاع هو الأمر الإلهى المعبر عن إرادة الله الأزلية المطلقة.

الفصل الثالث

نظرية الحقيقة المحمدية لدى الصوفية

مما لاشك فيه أن نظرية الحقيقة المحمدية تعتبر صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية تلك النظرية التى وقف منها متكلمو أهل السنة موقف المعارضة لما تؤدى إليه من شبهة تعدد القدماء. إلا أنه يبدو أن هذه المعارضة لم تكن إلا على المستوى النظرى فحسب، حيث استطاعت النظرية المسيحية فى الكلمة أن تنفذ إلى معتقدات المسلمين المتمثلة فى فكرتهم عن الحقيقة المحمدية. وذلك لأنه من المعروف أن الديانة التى يعلمها علم اللاهوت تختلف عن الديانة التى يزاولها المجموع على الدوام[1] ولأن العقل والإيمان لا يجتمعان بمنزل واحد[2].

وإذا كان هناك رأى مؤداه أن الإسلام الرسمى - أى السنى - قد حارب الغنوص نظريا فحسب ولكنه فى الواقع وعمليا قد سمح له بالتغلغل والنفوذ فى معتقدات الجمهور[3]. وإذا كانت نظرية الكلمة المسيحية، التى احتوت النظريات اليونانية واليهودية فى الكلمة، يمكن أن تعتبر بشكل ما نظرية غنوصية، فإنه يمكن القول بأنه مما لا شك فيه أن الغنوص قد أثر فى إيجاد هذه الصورة غير الإسلامية لمحمد (صلعم) التى تجعله ذا وجود سابق على وجوده التاريخى. وعلى الرغم من أن هذه الفكرة تبدو أجنبية عن الإسلام إلا أن أهل السنة قد هضموها[4] أو قبلوها فى صورة أحاديث منسوبة إلى الرسول (صلعم)، منها قوله (صلعم) "أنا أول الناس فى الخلق" و "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر" و "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين". أضف إلى ذلك أن فكرة انتقال الجوهر النورانى لمحمد - أو الحقيقة المحمدية - الموجود وجودا سابقا على وجود شخصيته التاريخية فى أشخاص الأنبياء، كانت موجودة لدى أهل السنة أيضا فقد روى ابن كثير فى تفسير الآية.. وتقلبك فى

---

(1) جوستاف لبون: حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، ص ٦٢.

(2) المرجع السابق،ص ٨٦.

(3) د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٢.

(4) المرجع السابق، ص ٢٢٤.

الساجدين[٥] أن ابن عباس قال "يعنى تقلبه - أى نفس الرسول (صلعم) أو النور المحمدى - من صلب نبى إلى صلب نبى حتى ظهر أخيرا فى صورة محمد (صلعم)[٦] كما قال متكلم الأشاعرة فخر الدين الرازى فى تفسير هذه الآية" إنّ الله تعالى نقل روحه - أى روح محمد (صلعم) - من ساجد إلى ساجد"[٧] وهكذا يمكن أن يفهم من هذه الآية - طبقا للتفسير السنى - أن الذى يبعث فى الناس ماهو إلا نبى واحد يظهر عصرا بعد عصر فى صور مختلفة حتى ظهر أخيرا فى صورة محمد (صلعم). فالنبى إذن واحد فى جوهره الذى يظهر فى صور مختلفة كى تبشر المؤمنين فى مختلف العصور[٨].

ويبدو أن هذه الفكرة أشبه ما تكون برأى كلينت السكندرى الذى مؤداه أنه ليس ثمة إلا نبى واحد - هو الكلمة - يظهر فى كل عصر بصورة معينة إلى أن اكتمل ظهوره فى صورة المسيح وكان ذلك هو خاتمة هذه الظهورات أو التجليات[٩] ويرى البعض أن هذه الفكرة يمكن أن نتبينها مشتتة فى كتب أهل السنة؛ لأن هذه العقيدة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأن محمد (صلعم) هو خاتم الأنبياء[١٠].

---

(٥) سورة الشعراء آية ٢١٩.

(٦) تفسير ابن كثير، جـ٢، ص ٣٥٢.

(٧) الرازى: مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) جـ٢، ص ٥٤٨.

(٨) انظر د. بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص ٢٣٩.

(٩) انظر: التراث اليونانى، ص ٢٣٦ نقلا عن المواعظ المنسوبة إلى كلينت السكندرى الموعظة رقم ١٨ فقرة ١٣ وكذلك د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

(١٠) انظر التراث اليونانى ص ٢٣٨. والجدير بالذكر أن قبول أهل السنة لفكرة الحقيقة المحمدية الموجودة وجودا سابقا على شخصية محمد (صلعم) التاريخية وانتقالها فى الأنبياء من آدم إلى محمد (صلعم)، قد أدى بهم إلى قبول فكرة عصمة آباء محمد (صلعم) كنتيجة حتمية لذلك بعد أن كانت مرفوضة فى أول الأمر.

وطبقا لذلك، نستطيع أن نؤكد الرأى القائل بأن عناصر نظرية الحقيقة المحمدية - أو النور المحمدى - الأولية كان معترفا بها لدى أهل السنة[11]، وإن كانوا لم يستخلصوا منها كل نتائجها التى انتهى إليها الشيعة والصوفية. وبذلك يمكن القول بأن نظرية الكلمة المسيحية - التى تحمل فى طياتها الكثير من عناصر النظريات اليونانية واليهودية فى الكلمة - قد استطاعت أن تنفذ إلى عقائد أهل السنة على الرغم من أنهم قد تصدوا لها على المستوى النظرى أو الكلامى.

ولكن، كيف تسربت هذه الأفكار غير الإسلامية إلى أهل السنة؟

إنه مما لاشك فيه أن نظرية الحقيقة المحمدية - التى هى صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية - قد ظهرت أولا فى الدوائر الشيعية، ومنها انتقلت إلى الدوائر الصوفية وخاصة الصوفية المتفلسفين، وعن التصوف تسربت فكرة الحقيقة المحمدية إلى عقائد أهل السنة. فلقد كان التصوف هو حلقة الوصل بين معظم المذاهب الكبرى فى الإسلام.

فلقد لعبت نظرية الحقيقة المحمدية دورا هاما فى الفكر الشيعى، حيث تعتبر هى الأساس الوجدانى - أى غير العقلى أو البرهانى - لفكرة الإمامة الشيعية، تلك الفكرة التى تعتبر قطب الرحى فى العقيدة الشيعية: حيث يعتبر الاعتقاد بالإمامة أصلا أساسيا من أصول العقيدة لا يقل أهمية عن الاعتقاد بوحدانية الله. والاعتقاد بالإمامية عند الشيعة يعنى أن يعتقد المرء أن الإمامة منصب إلهى، حيث يختار الله للإمامة من يشاء. وهذه أول إشارة إلى نظرية الحكم الثيوقراطى فى الإسلام.

ومن الجدير بالذكر أن الأحاديث الدينية ضرورية فى مجتمع ينظر إلى شئونه السياسية نظرة ثيوقراطية، إذ لا مفر من أن تقوم هذه الأحاديث بدورها فى مجال العقيدة لتطبيعها بطابع اليقين، ولكن الدوافع الكامنة لهذا الإيمان - وهى النظرة الثيوقراطية ذاتها أو تقديس الأئمة - هى السابقة سبقا منطقيا وسيكلوجيا على

---

(11) التراث اليونانى، ص ٢٢٨.

تصديق هذه الأحاديث[١٢]. ويبدو أن هذه الدوافع قد عبرت عن نفسها أولا من خلال الأساطير التى تهذبت فيما بعد عند صياغتها فى قالب الأحاديث الدينية المنسوبة إلى الرسول (صلعم) أو الأئمة. ومن هنا يمكننا أن ننطلق فى بحث نظرية الإمامة الشيعية فى جانبها الغنوصى المتمثل فى فكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية.

لقد اعتقد الشيعة اعتقادا راسخا بخصوصية الأئمة واستقلالهم الروحى عن البشر لأنهم – كما يروى – خلقوا من طينة غير سائر البشر، طينة مكنونة تحت العرش، أسكن الله ذلك النور فيها فكان الأئمة[١٣] وهذا النور هو النور المحمدى، خلقه الله فى البدء. وقد روى عن الإمام الصادق أنه قال "أول ما خلق الله نور محمد (صلعم) قبل كل شئ"[١٤] وهكذا اعتقد الشيعة بوجود الحقيقة المحمدية وجودا سابقا على شخصية محمد (صلعم) التاريخية.

إلا أنه ينبغى أن نشير إلى أن الشيعة لم يقولوا بقدم النور المحمدى إلا لكى يبرروا نظرتهم المتسامية إلى الإمام على بن أى طالب، إذ أنهم جعلوه يشارك محمدا (صلعم) فى طبيعته النورانية السابقة على هذا الوجود. فقد نسب إلى الرسول (صلعم) قوله "إنّ الله خلق نورا قبل آدم بأربعة عشر ألف سنة فلما خلق آدم قسمه نصفين

---

(١٢) د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص ٤٢٠.

(١٣) د. كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع (طبعة القاهرة) ص ١٨١ – ١٨٢.

(١٤) أررده ماسينيون فى تعليقاته على كتاب الطواسين للحلاج ص ١٥٩. وانظر أيضا فى شئ من التفصيل ذى النزعة الأسطورية دونالدس: عقيدة الشيعة ص ١٤٧ – ١٤٨.

فكانا محمدا وعليا[١٥]، وكذلك قوله.. "أنا وعلي من نور واحد"[١٦] ولكن الشيعة لم يقتصروا على ذلك، بل ساروا بهذه الفكرة إلى أبعد ما يمكن: فقالوا بأن أشخاص الأئمة قد تحددت منذ كان النبى نورا، فقد انطبعت صورهم أو أشباحهم النورية – وهى انعكاسات النور المحمدى – على عرش الرحمن، وقد رووا أن النبى (صلعم) ليلة معراجه رأى هذه الأشباح على يمين الكرسى، وهى أشباح الأئمة الإثنى عشر محددة بالاسم[١٧]، ويعتقد البعض أن هذه الفكرة ذات أصل يهودى[١٨]، فضلا عن أنها – دون شك – فكرة متأخرة لم تأت إلا بعد تبلور التشيع الإثنى عشرى واكتماله كمذهب.

هكذا حاول الشيعة أن يبرروا اعتقادهم بأفضلية الأئمة وتساميهم الروحى عن سائر البشر، كما حاولوا بنفس الوسيلة تأكيد فكرة النص على استخلاف الأئمة: إذ رؤا أن الله قد نصبهم لهذا المركز منذ القدم عندما كانوا انعكاسات للنور المحمدى على عرش الرحمن.

ولكن يبدو أن فكرة النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية قد لعبت دورا أهم فى تثبيت الاعتقاد الشيعى بوراثة الإمامة: فإذا كان النظام الثيوقراطى يجعل السلطة – الدينية والدنيوية – إرثا يتلقاه الأبناء عن الآباء، وإذا كان الشيعة يعتقدون ذلك، فإنهم يبررون معتقدهم هذا تبريرا غنوصيا فى ضوء فكرة الحقيقة المحمدية، فيقولون إن الإمامة ماهى إلا حلقة فى سلسلة النبوات فى العالم كله[١٩] إذ أن مادة

---

(١٥) د. الشيبى: الفكر الشيعى والنزعات الصوفية، ص ٢٢٠ وكذلك د. احمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية ص ٢٤٠ ود. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ٣٧٢ (الطبعة الرابعة)

(١٦) د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٥٧.

(١٧) انظر دونالدسن: عقيدة الشيعة (الترجمة العربية. القاهرة ١٩٤٦) ص ٦٨.

(١٨) انظر د. بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص ٢٢٧.

(١٩) د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ١٨١.

أرواح الأئمة من نفس مادة أرواح الأنبياء وهى المادة النورانية الإلهية أو الحقيقة المحمدية التى خلقها الله قبل أن يخلق آدم، فكانت هذه المادة ترى فى وجه آدم ثم وراثيا ابنه شيث ثم تسلسل هذا النور فى ذرية شيث، فورث الأنبياء والأوصياء هذا النور حتى كان الأمر فى عبد المطلب، فكان النور المحمدى كالغرة البيضاء فى جبينه. وقد حاول الشيعة إيجاد حلقة الاتصال فى وراثة النور الإلهى أو الحقيقة المحمدية التى كانت مفقودة بين النبى (صلعم) وعلى بن أبى طالب من حيث أنها تنتقل فى الأصلاب الطاهرة من أب إلى ابن، فقالوا أن النور الإلهى الذى كان فى عبد المطلب قد انقسم قسمين: قسم صار فى عبد الله خرج منه النبى (صلعم) وقسم فى أبى طالب خرج منه على. وقد نسبوا إلى الرسول (صلعم) حديثا بهذا المعنى[٢٠] ويعتقد الشيعة الإثنى عشرية أن هذا النور قد انتقل إلى الأئمة من عقب على حتى الإمام الثانى عشر الذى استقر فيه النور[٢١]. ويبدو أن هذه الفكرة[٢٢] كانت هى الأساس الذى اعتمد عليه بعض الغلاة لتبرير ادعاءاتهم الثيوقراطية.

فلقد نادى أصحاب عبد الله بن معاوية (عبد الله بن معاوية قتل سنة ١٣٠هـ) بهذه الفكرة – فكرة النور الإلهى الذى ينتقل عن طريق الأنبياء والأئمة من الله إلى قادتهم – لكى يغطوا بها ضعف حجتهم فى الدعوة لإمامته، تلك الإمامة التى ينقصها النسب العلوى والنبوى، فجعلوها إمامة تقوم على الوراثة الروحية لا الطبيعية[٢٣]. فهنا ينتقل النور الإلهى من الإمام إلى مدعى الإمامة عن طريق التناسخ. وكانت هذه

---

(٢٠) انظر: د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية (القاهرة ١٩٦٩) ص ١٤٩ – ١٥٠.

(٢١) انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢، ص ٢١١ – ٢١٣ نقلا عن المسعودى فى مروج الذهب جـ١ ص ٢٢ – ٢٣.

(٢٢) يرجع البعض فكرة الوراثة الروحية إلى أصول يهودية. انظر الخوارج واشيعة لفلهوزن ص ١٧١.

(٢٣) د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ١٣٣.

الفكرة هي المسوغ الوحيد لمشروعية الخلافة العباسية. أضف إلى ذلك أنه قد ظهرت داخل نطاق التشيع الإثنى عشرى أفكار غالية بإسباغ الألوهية على النبى (صلعم) والأئمة الإثنى عشر وذلك عن طريق القول بحلول روح القدس فيهم، ومن المؤكد أن المقصود بالألوهية هنا – أوروح القدس – هى الكلمة بالمعنى المسيحى أو النور الإلهى أو الحقيقة المحمدية بالمعنى الشيعى[٢٤]. فضلا عن ذلك فإن فكرة الوراثة الروحية القائمة على تناسخ النور الإلهى أو الحقيقة المحمدية فى الأنبياء والأئمة – والتى وضع أساسها عبد الله بن سبأ حين قال بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد علي – قد اتسع نطاقها على يد المقنع – أحد أتباع أبى مسلم الخرسانى – فأصبحت هذه الوراثة تشمل الحكماء أيضا حيث يتناسخ النور الالهى فيهم كذلك[٢٥]. ولا ينبغى أن نغفل الإشارة إلى أن فرقة الشيخية الإثنى عشرية – التى مهدت لظهور البابية – قد اعتقدت أن الحقيقة المحمدية قد تجلت فى الأنبياء قبل محمد (صلعم) تجليا ضعيفا ثم تجلت تجليا أقوى فى محمد (صلعم) والأئمة الإثنى عشر ثم اختفت زهاء ألف سنة وبعد ذلك تجلت فى الشيخ أحمد الإحسائى – زعيم الشيخية – ثم تجلت فى تلاميذه، وهذا التجلى هو أعظم التجليات[٢٦].

وإذا تركنا النتائج التاريخية لمبدأ الوراثة الروحية القائم على فكرة الحقيقة المحمدية أو النور الإلهى، فإن ثمة تساؤلا يطرح نفسه الآن وهو: هل كانت هذه الوراثة الروحية عن طريق تناسخ النور الإلهى فى الأئمة؟.

إنه مما لاشك فيه – طبقا لما سبق – أن الإيجاب سيكون هو الرد على هذا التساؤل، وقد يتأكد لنا ذلك إذا علمنا أنه من أهم خصائص هذا النور الإلهى الوحدة، وقد أشرت فيما سبق إلى حديث نسب إلى الرسول (صلعم) يبين أنه (صلعم) وعلى خلقا من نور واحد. هذا النور الإلهى الواحد قد انتقل فى الأصلاب منذ آدم

---

(٢٤) انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، جـ٢، ص ٣٣٠.

(٢٥) انظر المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٦٤.

(٢٦) محسن عبد الحميد: حقيقة البابية والبهائية (بغداد ١٩٦٩) ص ٣٥.

حتى استقر فى الإمام الثانى عشر عن طريق التناسخ، فكان لا يحل فى اللاحق إلا بعد وفاة السابق. فالجوهر النورانى إذن واحد أما الصورة البشرية فتختلف باختلاف الأزمان والأماكن. وفى ضوء ذلك يمكننا أن نفهم قول على بن أبى طالب "أنا آدم وأنا نوح وأنا إبراهيم وإنا موسى وأنا عيسى انتقل فى الصور كيف أشاء، من رآنى فقد رآهم" ثم قوله "لو ظهرت للناس فى صورة واحدة لهلك فى الناس وقالوا هو لا يزول ولا يتغير، وإنما أنا عبد من عباد الله"[٢٧] فالنور الإلهى - أو الحقيقة المحمدية - الأزلى واحد وإنما اختلاف التسميات هو الذى يعين الوظيفة التاريخية دون تأثير فى مقام الشخص. وهنا يمكن أن نلتمس الأصول الأولى لنظرية وحدة الأديان.

وهكذا كانت هذه الفكرة، التى ترجع فى أصولها إلى الغنوصية المسيحية لدى كلينت السكندرى، هى الأساس الذى اعتمد عليه الشيعة فى مبدأ الوراثة الروحية. ولكن الأمر الهام هنا الذى ينبغى الإشارة إليه هو ماهية العلاقة بين هذا النور الإلهى الأزلى الواحد الذى يحل فى الأنبياء والأئمة عن طريق التناسخ وبين النفس الناطقة للإمام.

فإذا سلمنا بأن الوراثة الروحية تكون عن طريق انتقال النور الإلهى من السابق إلى اللاحق، وأن هذا الميراث الروحى يتمثل فى العالم اللدنى الذى يحصل عليه الإمام عن طريق الكشف والإلهام والذى لا يتأتى إلا عند حلول النور الإلهى فى الشخص المجتبى. فيكون إذن النور الإلهى هو مصدر علم الإمام. وعلى ذلك فإنه يصبح من الممكن قبول المضاهاة بين النور الإلهى - بالمعنى الشيعى - والعقل الكلى - بالمعنى الرواقى - الذى يفيض العلم على العقول الجزئية. وإذا كان النور الإلهى يحل فى الإمام، فإنه يصبح من الضرورى معرفة موضع لنفس الإمام الجزئية من النور الإلهى حين يجتمعان فى جسد واحد، هل تتلاشى النفس الجزئية فى النور الإلهى الذى هو بمثابة العقل الكلى؟ إن الفكر الشيعى فى ثوبه الفنوصى - وقبل أن يبحث فى نظرية الإمامة بحث عقل - لا يرى بأسا من قبول هذه النتيجة،

---

[٢٧] د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٥٨.

خاصة إذا علمنا أن علماء الشيعة فى هذه المرحلة، وهم بصدد البحث فى عصمة الإمام، قرروا أن المعصوم يفعل الطاعة مع عدم قدرته على فعل المعصية[٢٨]، فهنا تكون الإرادة الفردية والقدرة الشخصية للإمام منعدمة إذا ماقورنت بالنور الإلهى الذى يحل فيه، أو قل إنها تتلاشى فيه. وبالإضافة إلى ذلك، فإذا كان الشيعة قد اعتبروا أن فعل الأئمة للمعجزات إنما كان لحلول النور الإلهى فيهم، إذ كان نصر عبد المطلب جد النبى على أبرهة بفضل النور الإلهى الذى كان حالا فيه[٢٩]، كما أتى على والأئمة من بعده بالمعجزات بفضل هذه القوة الملكوتية التى كانت لديهم.

أقول إذا كان ذلك كذلك فإنه يصبح من الممكن تأكيد القول بأن إرادة الإمام الشخصية وقدرته الفردية تتمحى إذا ما حل فيه النور الإلهى الذى يصبح بمثابة نفسه الناطقة ويصبح الإمام بذلك تجسيدا للقوة الكونية العظمى التى هى العقل الكلى عند الفلاسفة والكلمة عند المسيحيين والنور الإلهى أو الحقيقة المحمدية لدى الشيعة.

وإذا سلمنا بما سبق، فإننا نستطيع أن نفهم قول أحد الأئمة "إن الله قد جعل قلوب الأئمة منبع إرادته، فإن شاء شيئا شاءوه"[٣٠] وهكذا نستطيع أن نعتبر النور الإلهى هنا هو تجوهر للإرادة الإلهية. ولكى نتأكد من صحة هذا القول علينا أن

---

[٢٨] وقد ثار نقاش عقلى حول هذه النقطة فيما بعد. انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢، ص ٣٠١ وكذلك دونالدس: عقيدة الشيعة (الترجمة العربية) ص ٣١٩- ٣٢٠. والجدير بالذكر أنه استنادا إلى فكرة وراثة النور الإلهى الذى هو مصدر العصمة، فإن الشيعة قد اعتقدوا بعصمة جميع الأنبياء السابقين، بل وبعصمة أجداد النبى (صلعم) الذين حل فيهم النور الإلهى قبل أن يصل إلى محمد (صلعم) وعلى بن أبى طالب.

[٢٩] د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص ١٥٠.

[٣٠] د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص ٣٩٤.

نوضح حقيقة الصلة بين النور الإلهي والله تعالى. إننا نرى بعض الأحاديث التي أشرت إليها فيما سبق تشير صراحة إلى أن هذا النور مخلوق وإن كان هو أول مخلوقات الله تعالى، إلا أننا نرى أحاديث أخرى تشير إلى أن هذا النور هو قبس من الله تعالى باعتباره النور المحض، أظهره عندما أراد أن يخلق[٣١] الخلق وطبقا لهذا الاتجاه يكون النور الإلهي الذي حل في الأئمة مساوق لله تعالى في الجوهر وفي الأزلية. وإن كان وجوده كجوهر مستقل أدنى مرتبة من الذات الإلهية. ويمكننا أن نوفق بين هذين الاتجاهين بأن نقول إن حدوث النور الإلهي كان حدوثا ذاتيا وليس حدوثا زمانيا لأن الحدوث الزماني هو كون الشئ مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا أما الحدوث الذاتي فهو كون الشئ مفتقرا في وجوده إلى الغير[٣٢] وعلى أي حال، فيبدو أن الشيعة لم يترددوا في قبول الاتجاه الثاني، إذ أننا نجد معظم الشيعة عند زيارة قبر الإمام علي بن أبي طالب يقولون "السلام على ذات الله العليا"[٣٣] وذلك على اعتبار أن النور الالهي، الذي يشكل لاهوت الإمام، مشترك مع الذات الإلهية في الجوهر ومساوق لها في الأزلية، لأنه يمثل الإرادة الإلهية التي كانت ملازمة لله في أزليته ثم تعين أو تجوهر عندما أراد الله أن يخلق الخلق[٣٤].

وطبقا لذلك، فإنه يصبح من الممكن أن نعتبر أن النور الإلهي بعد تجوهره يكون مضاهيا للكلمة الإلهية التي تعبر عن إرادته سبحانه وتعالى وبذلك يمكن القول أن النور الإلهي أو الحقيقة المحمدية لدى الشيعة الإثنى عشرية هو أشبه ما يكون بالعقل الأول لدى الإسماعيلية من هذه الناحية، فلقد قال الإمام جعفر الصادق "لقد

١

---

(٣١) انظر الحديث الذي أورده د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ٢ ص ٢١١ - ٢١٣ نقلا عن المسعودي: مروج الذهب جـ١ ص ٢٢-٢٣.

(٣٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، جـ١، ص ٤٣٤.

(٣٣) د. الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٦٠، وكذلك د. النشار: المرجع السابق، جـ٢، ص ٣٦.

(٣٤) انظر د. النشار: المرجع السابق، ص ٢١١ - ٢١٣.

تجلى الله لخلقه فى كلامه"[٣٥]، ويبدو أن المقصود بكلام الله هنا ليس سوى التعين الصادر عن الذات الإلهية المتمثل فى النور الإلهى، أو الحقيقة المحمدية، الذى يحل فى الأئمة والجدير بالذكر أن المطابقة بين الحقيقة المحمدية والكلمة الإلهية قد وضحت بعد تسرب الأفكار الإسماعيلية والفلسفة الصوفية إلى المذهب الشيعى الإثنى عشرى، حيث قرر أحد مفكريه أن الله تعالى قد تجلى لخلقه بالكلمة وبها احتجب، تلك التى هى غاية سلوك السالكين ومعرفة العارفين، وهى الفيض الأول والعقل الأول والنور الأول وعلة الموجودات وحقيقة الكائنات، إنها العقل الفعال الذى هو الحضرة المحمدية، فالحقيقة المحمدية هى الكلمة العليا التى لم تسبقها كلمة فى الأزل والنور الذى شعشع عنه الوجود، فلقد فضل الله الحضرة المحمدية بأن جعل نورها هو الفيض الأول وسائر الأنوار تشرق وتشعشع عنها[٣٦].

وإذا كانت حقيقة الذات الإلهية غير معروفة للبشر، فإن معرفته سبحانه لا تكون إلا بصفاته، لأن الصفة على الموصوف، وبظهور صفاته تعالى عرف. هذه الصفات - كما يقول أحد مفكرى الشيعة المتأخرين - هى ذلك النور الذى شعشع - أى فاض - عن جلال الأحدية متمثلا فى سيماء الحضرة المحمدية[٣٧]. وبذلك تكون الحقيقة المحمدية هى المظهر المعين للصفات الإلهية، ويكون الأئمة بعد حلول النور الإلهى فيهم تجسيدا لصفات الله تعالى أو انعكاسات لها، أو هم مظاهر لله باعتبار أن هذا النور الإلهى هو نموذج لجانب من الذات الأحدية.

وبذلك نستطيع أن ندرك معنى قول الشيعة عن الإمام أنه "باب الله، الذى لائوتى إلا منه[٣٨]، باعتبار أن الإمام هو الواسطة بين الله والعالم، أو هو - كما وصف أحد الكتاب الشيعيين الإمام الحسين - الرابطة الجوهرية بين العلة والمعلول أو

---

(٣٥) د. الشيبى: الفكر الشيعى والنزعات الصوفية، ص ١٦.

(٣٦) انظر المرجع السابق، ص ٢٧٢ - ٢٧٦.

(٣٧) انظر المرجع السابق، ص ٣٢٠.

(٣٨) دونالدس: عقيدة الشيعة، ص ٢٤٩.

الحلقة الذهبية بين الله والإنسان[٣٩]. فإذا كان الله تعالى هو العلة الأولى أو علة العلل أو العلة النهائية التى لا علة لها، فإذن الإمام المعصوم لدى الشيعة – أو بالأصح النور الإلهى الذى يحل فى شخص الإمام فيجعله معصوما – هو العلة الثانية التى لا فعل لها إلا بتأثير العلة الأولى – وبذلك يعتبر الله تعالى هو العلة غير المباشرة التى لا تؤثر فى الوجود إلا بتوسط الإمام الذى يعتبر بمثابة العلة الأداة التى هى بمثابة الآلة التى يتم بها خلق هذا الوجود، وقد يتأكد لنا ذلك إذا ذكرنا قول أحد الكتاب الشيعيين عن الإمام الحسين أنه "الباعث الأصلى على الوجود"[٤٠] وكذلك قول الإمام الباقر "نحن سبب خلق الخلق"[٤١] فالله تعالى – فى نظر الشيعة الإثنى عشرية – قد خلق العالم لأجل الأئمة، كما فوض أمر الناس – بل والوجود بأسره – إليهم[٤٢].

وهنا ينبغى أن نتذكر أن ثمة فرقة شيعية قد ذهبت بهذه الفكرة إلى مبتغاها أعنى فرقة المفوضة التى تقول إن الله قد خلقمحمدا (وربما قصدوا بذلك الحقيقة المحمدية) ثم فوض إليه الأمر فخلق محمد (صلعم) الدنيا دون الله تعالى[٤٣] – أضف إلى ذلك أنه من الملاحظ أن من أهم المعتقدات لدى فرقة الشيخية اعتبار الأئمة الإثنى عشر هم السبب الفعال فى الخلق، وأنهم مظهر الإرادة الإلهية، فهم مفسرو إرادة الله، أو المعبرين عنها، ولولاهم ما خلق الله شيئا، فهم السبب الأول فى

---

(٣٩) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ١٨٨.

(٤٠) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٤١) أورده د. أحمد شلبى: تاريخ التربية فى الإسلام، ص ٤٠١.

(٤٢) انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٢، ص ٣٠١.

(٤٣) انظر: المرجع السابق، جـ٢، ص ٣٣٢.

الوجود[٤٤]. ولتأييد القول بأن الأئمة قوة خالقة نسب إلى الإمام على قوله "أنا خالق السموات والأرض"[٤٥].

وتأسيسا على ماسبق فإنه يمكن القول بأن الإمام المعصوم فى نظر الشيعة الإثنى عشرية علة كونية، وإن كانت هذه العلة عند المعتدلين هى علة غائية، أما عند الغلاة فإنها أصبحت علة فاعلة. وبالإضافة إلى وظيفة الإمام الكوزمولوجية، فإن له وظائف أخرى: أبستمولوجية ودينية وأخلاقية.

فمن الناحية الأبستمولوجية، يعتبر الشيعة أن العلم الحق هو علم الأنبياء والأئمة الذى لا يعتريه الخطأ لأنه علم لدنى[٤٦]، فإذا فإنه على المرء إذا أراد أن يحصل على العلم الحق فى أمور الدنيا والدين ألا يطلبه إلا عن طريق "التعليم" من الإمام المعصوم ولذلك كان علماء الشيعة إذا أرادوا إثبات عقيدة أو قضية فإنه لم يكن عليهم سوى رواية حديث يوصلونه – بطريق ما – إلى أحد الأئمة[٤٧]. وينبغى أن نتذكر هنا أن غيبة الإمام – الثانى عشر – لا تحول دون أخذ العلم عنه، إذ أن الشيعة يعتقدون أنه حى بإذن الله ويكاتب البعض ويتصرف فى أمور الشيعة[٤٨]. وإن كان الأرجح عندى أن تعليم الإمام المعصوم بعد غيبته يكون بنوع من التخاطر، والجدير بالذكر أنه للقول بوجوب أخذ العلم عن الإمام للمعصوم يقترح البعض أن يسمى "الديانة البابوية" الإسلامية[٤٩]. وأيا ما كان الأمر، فإن الإمام فى نظر الشيعة هو

---

[٤٤] دونالدس: عقيدة الشيعة، ص ٣٥١.

[٤٥] المرجع السابق، ص ٣٥٠.

[٤٦] انظر د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص ١٤٣-١٤٦.

[٤٧] دونالدس: عقيدة الشيعة، ص ٢٠.

[٤٨] المرجع السابق، ص ٢٣٨.

[٤٩] نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٤١.

المعلم والمرشد والهادى إلى سواء السبيل. وهنا يبدو واضحا أن الإمام المعصوم ذو وظيفة اخلاقية.

فلقد اعتقد الشيعة أن الهداية لا تكون إلا بالأئمة الذين هم الوسيلة بين الله والخلق[٥٠]. وهنا نتساءل: هل يعتبر الإمام المعصوم هو مصدر الإلزام الخلقى لشيعته؟ إن الإيجاب سيكون هو الرد على هذا التساؤل إذا علمنا أن الشيعة ينتقصون من قدرة العقل على بلوغ العلم الحقيقى[٥١]، وبالتالى فإن العقل لا يصح أن يكون مقياسا لأخلاقية الفعل، وفضلا عن ذلك فإن الشرع فى نظر الشيعة، وان كان يبدو أنه مصدر الإلزام الخلقى، إلا أن الشيعة بدون أن المرء لا ينبغى أن يبحث فيه بنفسه بل ينبغى أن يتلقاه عن طريق التعليم عن الإمام المعصوم الذى يعلم ظاهر الشرع وباطنه والذى يعتبر حافظا له ومفسرا. وهكذا يكون الإمام المعصوم ليس فقط هو مصدر الإلزام الخلقى لشيعته، بل هو أيضا واضع القيم الخلقية بمقتضى مالديه من سلطة عليا إلهية فى بيان الحلال والحرام والخير والشر.

وإذا انتقلنا إلى التصورات الغنوصية لوظيفة الإمام الأخلاقية، فإننا نرى البعض يعتبر أن قصة استشهاد الإمام الحسين مليئة بما يدل على اختيار هذا الإمام للتضحية بروحه فى سبيل محو ذنوب المسلمين وتخليصهم منها[٥٢] وعلى ذلك فيمكن اعتبار الإمام المعصوم هو الفادى أو المخلص بالمعنى الغنوصى عموما والمسيحى خاصة.. والأهم من ذلك هو اعتقاد الشيعة فى شفاعة الأئمة، ويمكن

---

(٥٠) دونالدس: عقيدة الشيعة، ص ٣٣٧.

(٥١) انظر: د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص ١٤٣-١٤٦.

(٥٢) دونالدس: عقيدة الشيعة، ص ٣٣٥. إلا أن وظيفة الإمام كمخلص تبدو أكثر وضوحا فى اعتقاد الشيعة بالمهدى المنتظر الذى سيملأ الدنيا عدلا بعدما ملئت جورا.

تصور ذلك بسهولة من أدعية الزيارة التى تقرأ أمام مشهد أى إمـام من الأئمة[٥٣] فإن الشيعة يعتقدون أن النجاة من العذاب الإلهـى لا تحصل إلا بمعرفـة الأئمة وموالاتهم والتوسل بهم[٥٤]. وقد سار الشيعة بهذه الفكرة إلى أبعـد حـد ممكـن حيث اعتبروا أن الأنبياء لم يصلـوا إلى هـذه الدرجـة إلا بفضـل نبـوة محمـد وإمامة علـى والأئمـة مـن صلبه[٥٥]. والجدير بالذكر هنا أن مهمة الإمام كشفيع لم تقتصر على الحياة الأخروية فحسب، بل يعتبر الشيعة أن الإمام المعصوم هو سبب رفع العـذاب عن أهل الأرض، وأنـه بواسطة الأئمة ينظر الله إلى النـاس بعين الرحمة ولـولا هـم لهلك النـاس[٥٦]. وصفوة القول فى هذه النقطة أن من يوالى الإمام المعصوم يفوز بسعادة الداريـن[٥٧]. وبذلك تتضح بجلاء الوظيفة الدينية للإمام المعصوم، باعتبار أن ولاية الأئمة هـى البـاب لأداء الفرائض[٥٨] لأن بهم عرف النـاس التوحيـد وعبـدوا الله[٥٩] إذ أن الله لا يقبل سعى من عبده باهتمام وتعب ولم يتول الإمام المعصوم المنصوب من الله لطفا. وهكذا تعتبر معرفة الله وعبادته لدى الشيعة هى معرفة الإمام المعصوم وموالاته.

هكذا كانت نظرة الشيعة الاثنى عشرية إلى إمامـهم المعصـوم المنصـوب مـن الله بعد أن حل فيه النور الإلهى أو الحقيقة المحمدية فأصبح واسطة بين الله والعالم وأصبح ذا وظـائف كونية وأبستمولوجية وأخلاقيـة ودينيـة. ويبـدو وبجـلاء أن هـذه الفكـرة - فكـرة وظيفة الإمام بعد حلـول النـور الإلهـى فيـه - شديدة الشبه بـالفكرة

---

[٥٣] انظر المرجع السابق، ص ٣٣٩.

[٥٤] انظر المرجع السابق، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

[٥٥] انظر المرجع السابق، ص ٦٨.

[٥٦] انظر المرجع السابق، ص ١٢٥ ود. أحمد صبحى نظرية الإمامة، ص ٣٥٨.

[٥٧] هناك حشد ضخم من أقوال الأئمة وتأويلاتهم لبعض آيات القرآن التى تؤكـد تعلق الإيمان بموالاة الإمام.

[٥٨] دونالدس: عقيدة الشيعة، ص ٣٣٨.

[٥٩] المرجع السابق، ص ٣٣٩.

المسيحية عن وظيفة المسيح باعتباره الكلمة المتجسدة: فالكلمة المتجسدة في شخص يسوع المسيح كان لها، بالإضافة إلى الوظيفة الكونية، وظائف أيستمولوجية حيث كانت المصدر الذى يستمد منه العلم الحقيقى وأخلاقية حيث كان تجسدها لخلاص البشرية، ودينية باعتبار أن من عرف المسيح فقد عرف الله ومن آمن به فاديا ومخلصا فقد نجا من العذاب الأبدى.

وفى تقديرى أن الرأى القائل بأن نظرية الإمام المعصوم عند الشيعة مأخوذة من الغنوص[٦٠]، هو رأى لا يجانبه الصواب.. وإن كان ثمة رأى مؤداه أن هذه النظرية تتردد بين الفنوصية، خاصة وهى تستخدم فكرة النور، وبين الأفلاطونية المحدثة، وهى تتكلم عن الهباء، وبين غنوص المسيحية فى الكلمة[٦١]، إلا أننى أميل إلى القول بأن هذه النظرية ماهى إلا صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية ، إذ أن العناصر الرئيسة لكلتا النظريتين تكاد تكون واحدة: فالنور الإلهى أو الحقيقة المحمدية والكلمة أو اللوجوس كلاهما يساوق الله فى الأزلية والجوهر، وكلاهما كان مبدأ كوزمولوجيا، وكلاهما حل فى شخص بشرى يعتبر واسطة بين الله والعالم كما يعتبر ذو وظائف كونية وأبستمولوجية وأخلاقية ودينية. أما فكرة الوراثة الروحية التى تعتبر عنصرا أساسيا فى نظرية الإمامة الشيعية – والتى استند إليها البعض فى إرجاع هذه النظرية إلىأصول فارسية – فإنها أيضا يمكن مطابقتها على الفكرة الغنوصية عن الكلمة المنسوبة إلى كلينت السكندرى حيث تظهر الكلمة الأزلية الواحدة فى مظاهر بشرية مختلفة عبر الأزمة كما يظهر النور الإلهى الأزلى الواحد أو الحقيقة المحمدية فى صور الأنبياء والأئمة. أما العناصر الفارسية فإنها لم تظهر بوضوح إلا لدى الغلاة، هؤلاء الذين ألهوا عليا أو أحد أبنائه محيين بذلك عقائد قديمة لها صلة بعقيدة النور القديمة على صورها المختلفة التى عاشت فى صورته

---

[٦٠] د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص ١٢.

[٦١] د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٢، ص ٢١٣

المتأخرة وقد اعتمد على آراء الغلاة بعد تهذيبها وترتيبها[٦٢]، كما تسربت إليه بعض الأفكار الإسماعيلية والفلسفة الصوفية وخاصة فى المضاهاة بين الحقيقة المحمدية والعقل الأول. وأيا ما كان الأمر، فإن نظرية الإمام المعصوم لدى الشيعة الإثنى عشرية فى ثوبها الغنوصى المتمثل فى فكرة النور الإلهى أو الحقيقة المحمدية، وإن أخذت بعض التفاصيل والجزئيات من التراث الفارسى والهندى واليهودى إلخ عن طريق الغلاة الذين أثروا بلا شك فى المذهب الشيعى الإثنى عشرى، إلا أن الملامح العامة لها تكاد تتفق تماما مع نظرية الكلمة المسيحية، وهذا مالا سبيل إلى إنكاره. وقد يتأكد لنا ذلك إذا علمنا أنه عندما فشلت جهود الحزب الشيعى فى الحصول على السلطة الزمنية فى المملكة الإسلامية – وخاصة بعد مقتل الإمام الحسين – تحولت نظرتهم إلى الإمامة باعتبارها إمامة روحية، وكان لابد لتبرير هذه النظر من الإتيان ببعض الأفكار الغنوصية التى تسبغ قدامة روحية على الإمام، فكانت صورة المسيح التى عرضها النساطرة – الذين تواجد بعضهم فيما بين النهرين مهد التشيع – هى المصدر الأول لهذه الأفكار إلى جانب بعض الأفكار الشرقية الأخرى التى استعان بها الشيعة فيما بعد.

وهكذا كانت نظرية الإمام المعصوم لدى الشيعة الإثنى عشرية، فى ثوبها الغنوصى المتمثل فى فكرة النور الإلهى أو الحقيقة المحمدية، صورة صادقة لنفوذ نظرية الكلمة المسيحية فى العالم الإسلامى. كما كانت أساسا لتكوين نظريات مماثلة أخرى لدى الإسماعيلية وبعض فلاسفة الصوفية.

---

(٦٢) د. محمد جابر عبد العال: حركات الشيعة المتطرفين (القاهرة ١٩٥٤) ص ٣٢.

فلقد اعتقد الإسماعيلية – كالإثنى عشرية – بوجود ذلك النور الإلهى الأزلى الذى انتقل من نبى إلى نبى ومن إمام إلى إمام(٦٣). إلا أن هذه الفكرة قد عرضت لديهم من خلال نظرية فلسفية متكاملة(٦٤)، بينما كانت لدى الإثنى عشرية فى صورة أحاديث دينية يغلب عليها الطابع الأسطورى. وفضلا عن ذلك فقد اعتقد القرامطة أن الله نور علوى لا تشبهه الأنوار، وأنه قد تولد من هذا النور العلوى النور الشعشاعى، فكان منه الأنبياء والأئمة(٦٥). ويبدو أن مثل هذه الأفكار قد جردت فكرة الحقيقة المحمدية من ثوبها الإسلامى وأضفت عليها طابعا أفلوطنيا.

أما بالنسبة للدوائر الصوفية، فإن فكرة الحقيقة المحمدية قد ظهرت بوضوح لدى العديد من متصوفة الإسلام ذوى المنازغ المختلفة. ومن الجدير بالذكر هنا أنه إذا كانت الصلة بين الفكر الشيعى والنزعات الصوفية أصبحت من الأمور المؤكدة، وأن التصوف مدين بالكثير إلى التشيع، فإن الصوفية عندما نقلوا عن الشيعة نظرية الحقيقة المحمدية فإنهم قد ابتعدوا بها عن المجال الذى يهدف الشيعة إليه، فالشيعة يقصدون أساسا أن ترتبط سلسلة الاتصال عن طريق الحقيقة المحمدية بين الأنبياء والأئمة من أجل هدف سياسى، أما الصوفية فقد اهتموا بالناحية الوجودية لذاتها وأقاموا عليها نظريتهم فى المعرفة(٦٦)، وإن كنا لا نستطيع أن نغفل اهتمام الصوفية بفكرة الوراثة الروحية التى ارتبطن ارتباطا وثيقا بنظرية الحقيقة المحمدية.

ولكن نتحدث عن نظرية الحقيقة المحمدية فى التصوف الإسلامى، تلك النظرية التى لم تظهر فى الدوائر الصوفية إلا بعد اكتمال صياغتها لدى الشيعة فى

---

(٦٣) انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ٣٨٤ وحنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ١ ص ٢١٦ وعارف تامر: القرامطة ص ١٦٣ – ١٦٨.

(٦٤) انظر الفصل الخاص بنظرية الكلمة لدى الإسماعيلية فى هذا البحث.

(٦٥) انظر د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام. ص ٤٤٤.

(٦٦) د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص ٤٧٢.

صورة أحاديث دينية حوالى القرن الثالث الهجرى، ينبغى أن نشير إلى أن أوائل الصوفية قد حرصوا حرصا شديدا على القول بأنه ينبغى على العبد ألا يشغل قلبه بما سوى الله، ولذلك فقد شغلهم حبهم لله تعالى حتىعن حب رسوله (صلعم). سهل عليهم الكلام فى حبه وتقديسه[٦٧]. وبذلك يمكن استنتاج أن فكرة الحقيقة المحمدية - كما كانت عند الشيعة وبعد تفريغها من مضمونها السياسى - هى التى دفعت الصوفية إلى التحدث عن حب محمد (صلعم). إلا أنه يمكن القول، من جهة أخرى، أن فكرة الحقيقة المحمدية قد نشأت لدى متصوفة الإسلام كتعبير عما يكنه هؤلاء الصوفية من حب للرسول (صلعم) واعتباره المثل الأعلى للإنسان الكامل بالمعنى الأخلاقى ولأن القرآن قد جعل حب الله تعالى مقترنا بحب الرسول (صلعم) فى كثير من المواضع. وإذا كان المحب يرفع محبوبه من عالم الحس إلى عالم الخيال، لأن الحب لا يكون وليد العقل بل إن الخيال له النصيب الأول فى الحب، ولما كان الخيال لابد وأن يستمد عناصره من الذاكرة، فإن متصوفة الإسلام الذين بدأوا يشعرون بحب محمد (صلعم) قد رفعوا محبوبهم إلى درجة أن جعلوه ذا وجود سابق على وجوده التاريخى وأنه أصل الحياة ومنبع المعرفة الحقيقية، ويبدو أنهم قد استمدوا عناصر هذه الصورة الخيالية عن محمد (صلعم) من التراث الشعبى الذى لاشك أنه كان معروفا لديهم والذى يتمثل فى مجموعة الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (صلعم) والتى انتشرت بين المسلمين.

وإذا كان سهل بن عبد الله التسترى (ت ٢٨٣هـ) يعتبر أول صوفى تحدث عن هذه الصورة الخيالية للرسول (صلعم)، وذلك فى فكرته البسيطة عن الحقيقة المحمدية فإنه - كما يقرر أحد الباحثين - لم يكن يستوح فى حديثه عن الحقيقة المحمدية إلا الحب الفياض للرسول (صلعم)[٦٨].

---

(٦٧) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٦٢.

(٦٨) د. محمد كمال جعفر: من التراث الصوفى لسهل بن عبد الله التسترى (القاهرة ١٩٧٤) جـ١، ص ٣٠٩.

فالتسترى يرى أن الله تعالى لما أراد أن يخلق محمدا (صلعم) أظهر من نوره نورا، فلما بلغ حجاب العظمة سجد الله سجدة، فخلق الله من سجدته عمودا عظيما من النور فيه عين محمد (صلعم)، فوقف بين يدى رب العالمين بالخدمة ألف ألف عام بطبائع الإيمان، فأكرمه الله بالمشاهد قبل بدء الخلق بألف ألف عام[٦٩]. كما يرى أن الله تعالى قد خلق آدم عليه السلام من طين العزة من نور محمد (صلعم)[٧٠]. ويقال أن التسترى قد تلقى عن الخضر عليه السلام أن النبى محمد (صلعم) قد خلق من نور الله ويبديه صورة، وقد ظل هذا النور فى حضرة الله مائة ألف من السنين وفى كل يوم يضفى عليه الله ضياء وبهاء وشرفا، وأنه من هذا النور خلقت جميع الأشياء[٧١].

وانطلاقا من أقوال التسترى هذه نستطيع أن نقرر دون شك أن الرجل كان يعتقد ليس فقط بأسبقية الوجود المحمدى على سائر المخلوقات، بل وأيضا باعتبار الحقيقة المحمدية علة كونية. فهو وإن لم يكن قد اهتم كثيرا بالحديث عن كوزمولوجية الحقيقة المحمدية، إلا أنه قد أولى اهتمامه كله لإثبات أن الرسول (صلعم) كان أول خلق الله ولا يعنيه كل ما يمكن أن يستنبط من ذلك[٧٢] . فإذا كان محمد (صلعم) مخلوقا من نور الله فمعنى ذلك أن نفسه (صلعم) أزلية لأنها هى نفس الله المتمثلة فى النور[٧٣] وطبقا لذلك فإن الحقيقة المحمدية تكون مساوقة لله فى الجوهر، وإن كانت دونه فى المرتبة. والجدير بالذكر – طبقا لرأى أحد الباحثين – أن فكرة التسترى عن أسبقية الوجود المحمدى على الخليقة لا تعنى بالضرورة قدمه، لأن التسترى قد أشار إلى فترة العبادة بأنه لما تعلقت الإرادة الإلهية بالإيجاد

---

(٦٩) انظر المرجع السابق، ص ٢٩٦.

(٧٠) د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٥٠ – ٤٥١.

(٧١) د. كمال جعفر: من التراث الصوفى، جـ١، ص ٢٩٧.

(٧٢) المرجع السابق، ص ٣٠١.

(٧٣) د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٥٠ – ٤٥١.

أوجد الله هذا النور، وذلك يوحى - بلا شك - بوجود مرحلة تسبق هذا الوجود، مما يتعارض أيضا مع فكرة القدم(٧٤).

وبالإضافة إلى ماسبق، فإن التسترى يقرر أن نور النبى (صلعم) شامل وكلى وأن أنوار جميع الأنبياء مشتق منه وكذلك أنوار الملكوت فى الدنيا والآخرة(٧٥). وبذلك تكون الحقيقة المحمدية، أو حقيقة النبى (صلعم)، هى المصدر الأصلى الذى بدأ به الخلق.(٧٦) وينبغى أن نشير هنا إلى أن التسترى، الذى لم يهتم كثيرا بكوزمولوجية الحقيقة المحمدية، لم يوضح لنا ماهية الوظيفة الكونية للحقيقة المحمدية وهل هى علة غائية أو فاعلة. وأيا ماكان الأمر، فإنه يبدو أن التسترى كان يهتم ببيان أن نور محمد (صلعم) - فى وجوده النورانى - أو كمن أول من شرف بالعبادة واللقاء المباشر مع الله سبحانه، ولذا كان نوره مجمع الأنوار التى يشتق منها نور الأنبياء، ومن ثم كانت علاقته بغيره من الأنبياء علاقة الكلى بأجزائه أو الشمس بأشعتها، فكل نبى منفرد يعتبر شعاعا ذا اتجاه واحد ولا يبرحه ولا يبدله بينما يكون محمد (صلعم) مركز الإشعاع الذى تتجه منه الأشعة إلى كل مكان(٧٧).

هكذا يتحدث سهل التسترى عن الحقيقة المحمدية بإيجاز وبساطة وبأسلوب مفعم بالعاطفة الدينية والذى تمثل فى حب النبى (صلعم)، هذا الحديث يمكن أن يعتبر هو البداية الحقيقية لظهور هذه الفكرة فى التصوف الإسلامى. ومع أن التسترى فى حديثه عن الحقيقة المحمدية فيما يعد لدى متصوفة الإسلام بقدر بعدها عن المفهوم السنى أقرب إلى المفهوم الشيعى عن النور الإلهى أو الإمام الكونى.

هذا ويمكننا أن نلمح التأثير المباشر لفكرة التسترى عن الحقيقة المحمدية لدى الحلاج (٢٤٤ - ٣٠٩هـ) الذى تتلمذ على التسترى فى شبابه. ولا شك أن

---

(٧٤) د. كمال جعفر: من التراث الصوفى، جـ١، ص ٣٠١.

(٧٥) المرجع السابق، ص ٢٩٧.

(٧٦) ، (٧٧) المرجع السابق، ص ٣٠٧.

الموقف المذهبى عند الحلاج يعتبر أهم إرهاصات التصوف الفلسفى فى الإسلام، على الرغم من أنه لم يكن فيلسوفا بأى معنى من معانى الكلمة: إذ أن شطحاته المأثورة عنه لم تكن صادرة عن عقيدة فلسفية بل كانت تعبيرا عن وجدان عنيف وتصويرا لمعان نفسية خاصة به[٧٨].

ومن هذا المنطلق نستطيع أن ننظر إلى فكرة الحلاج عن الحقيقة المحمدية، تلك الفكرة التى تبدو فى "طاسين السراج" فقط من بين تراث الحلاج، وقد قيل أن هذا الفصل من الطواسين يشبه أنشودة حماسية عن النبى محمد (صلعم)[٧٩]. إلا أنه مع ذلك يتضمن طائفة من المعانى الرئيسة التى كان قوامها القول بقدم النور المحمدى وسبقه فى الوجود على كل مافى الكون وفيضة أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراجه الوهاج، ففى هذا الفصل يبين لنا الحلاج أن النبى محمدا (صلعم) له صورتان متمايزتان: صورته نورا أوليا قديما كان قبل أن تكون الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان، وصورته نبيا مرسلا وكائنا محدثا تعين وجوده فى زمان محدد وهو هنا إنما، يصدر فى رسالته التى أداها وكماله الذى تحقق به فى العلم والعمل عن ذلك النور الأزلى القديم الذى صدر عنه واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين. وهنا ينبغى أن نتساءل عن طبيعة هذا النور المحمدى وعن خصائصه ووظائفه وعن المنطلق الفكرى الذى دعا الحلاج إلى القول بهذه الفكرة.

يقول الحلاج عن النور المحمدى أنه أقدم من القدم، وأن وجوده سبق العدم لأنه كان قبلة الأمم، وأنه لم يزل كان، وأنه كان مشهودا قبل الحوادث

---

(٧٨) د. عفيفى: من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته الصوفية. مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٣٣.

(٧٩) آدم متز الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى (ترجمة د. ابو ريدة بيروت ١٩٦٧) جـ٢، ص ٥٦.

والأكوان، وأنه لم يزل كان مذكورا قبل القبل[٨٠]. فالحلاج هنا صريح في وصف النور المحمدي بالأزلية والقدم.

ولكن هناك سؤالا ينبغي طرحه هنا وهو: هل كان وجود النور المحمدي في الأزل وجودا فعليا أو عينيا أي أنه كان ذا أنية وشخصية معينة مستقلة، أم أنه كان مجرد وجود ذهني أو تقديري كحقيقة مجردة أو فكرة في العلم الإلهي؟ إنني أميل إلى الاعتقاد بأن الحلاج كان يقصد بالحديث عن الوجود الفعلي الأزلي للنور المحمدي باعتباره شخصية متميزة ذات تعين مستقل. وإذا كان النور المحمدي عند الحلاج هو أول تعين من تعينات الذات الإلهية[٨١]، أو هو التجلي الأسمى للبهاء الإلهي، ويمكن أن يكون مثل هذا القول مقبولا إذا افترضنا أن الحلاج كان يضاهي بين النور المحمدي وبين الإنسان المثالي أو آدم السماوي أو آدم القديم أو الإنسان الأزلي في الغنوص الشرقي، الذي يعتبر النموذج المثالي أو المعقول لأفراد البشر، والذي يعتبر المجلي المعين للصفات الإلهية كما يعتبر واسطة بين الله والعالم. وربما يتأكد لنا ذلك إذا قرأنا إحدى المأثورات الحلاجية التي يقول فيها: في الأزل حيث كان الله ولا شئ معه، نظر الحق إلى ذاته فأحبها، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف، وكانت هذه المحبة علة الوجود وعلة الكثرة الوجودية ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر، فكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو[٨٢] وإذا كان الحلاج يقول عن النور المحمدي إنه "هو هو"[٨٣] فإنه يمكن القول بأن افتراض المطابقة بين النور المحمدي وآدم باعتباره

---

[٨٠] انظر الحلاج: كتاب الطواسين، ص ١١-١٢.

[٨١] طه عبد الباقي سرور: الحلاج (القاهرة ١٩٦٩) ص ٢١٧.

[٨٢] نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٣٣.

[٨٣] الحلاج: الطواسين، ص ١٤.

الإنسان المثالي، لدى الحلاج، أمر لا يجانبه الصواب. وعلى ذلك فإن اعتبار النور المحمدى هو التعين الأول للذات الإلهية، أو المجلى الأسمى للبهاء الإلهى، أمر مقبول إلى حد كبير وإن لم يصرح الحلاج نفسه بذلك.

أما عن وظائف هذا النور المحمدى الأزلى، فإنه ينبغى أن نشير إلى أن الحلاج لم يكد يتحدث عن الوظيفة الكونية للنور المحمدى، وإن كان أحد الباحثين يرى أن الحلاج يجعل النور المحمدى مصدر الخلق جميعا، فمنه صدرت الموجودات وعنه فاضت المخلوقات، فهو أصل الوجود وعماده[٨٤]. ويبدو أن الحلاج قد ركز اهتمامه فى حديثه عن النور المحمدى على الناحية الأبستمولوجية، فقد ذكر أن العلوم والحكمة كلها قطرة من بحر علمه (صلعم)[٨٥]، كما رأى أن سائر الأنبياء إنما يستمدون نورهم من هذا النور الأزلى[٨٦]. وربما يعنى ذلك أن النور المحمدى هو مبدأ ناطقية الإنسان بالإضافة إلى أنه مبدأ الوحى والإلهام لسائر الأنبياء والأولياء. وربما كان الحلاج يعتقد من جهة أخرى والإلهام أن سائر الأنبياء ماهم إلا صور لهذا النور الأزلى، وقد كانت الصورة الكاملة هى محمد (صلعم) خاتم الأنبياء. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول بأن الحلاج كان متأثرا بالأفكار الغنوصية المسيحية التى تتمثل خاصة فيما نسب إلى كلينت السكندرى عن وحدة الكلمة الأزلية وتعدد صورها الحادثة، ومن جهة أخرى، فإنه يمكننا – طبقا لما سبق – أن نعتبر أن أقوال الحلاج فى وحدة الأديان والمذاهب، التى هى أسماء لحقيقة واحدة ولأصل واحد[٨٧]. كانت نتيجة لقوله بأن النور المحمدى هو منبع العلم والعرفان لكل البشر، فما دام الأصل واحدًا فإن الفروع وإن اختلفت فى الأسماء فإن

---

(٨٤) طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص ٢١٦ – ٢١٧.

(٨٥) الحلاج: كتاب الطواسين ص ١٣.

(٨٦) المرجع السابق ص ١١.

(٨٧) انظر أخبار الحلاج ص ٥٣، ٦٢، ٦٩ – ٧٠، ٧٤، ٨٨ ومواضع أخرى.

جوهرها واحد، ولكن ينبغى أن نتذكر كذلك أن نظرة الحلاج فى وحدة الأديان إنما ترجع أساسا إلى قوله بالجبر.

وأيا ما كان الأمر، فإنه لابد من الاشارة إلى أن موقف الحلاج بصدد نظرية الحقيقة المحمدية يمكن أن يفسر بأن الرجل كان متابعا للشيعة الذين قالوا بهذه الفكرة. والجدير بالذكر أن العناصر الشيعية واضحة المعالم فى شخصية الحلاج وفكره[٨٨]، هذا فضلا عن أن بعض الشيعة قد أضافوا الحلاج إلى التشيع ولكنهم جعلوه من المفوضة الذين يقولون أن الله قد خلق محمدا ثم فوض إليه تدبير العالم[٨٩].

وبغض النظر عن محاولة تأصيل فكرة الحقيقة المحمدية لدى الحلاج، فإنه يمكن القول بأن الحلاج كان من أوائل المسلمين الذين تضمنت عباراتهم – فيما يتعلق بالحقيقة المحمدية – معانى خاصة تصلح لأن تكون بذورا لنظرية إسلامية فى الكلمة، حيث أن فكرته الموجزة عن النور المحمدى تحمل فى طياتها العناصر الرئيسة لفكرة الكلمة المسيحية خاصة، وإن كان من الواضح أن هذه الفكرة لديه – كما كانت لدى التسترى – ليس لها أى مغزى فلسفى بعيد المدى.

هذا، وإن كان بعض متقدمى الصوفية الذين تحدثوا عن الحقيقة المحمدية قد بدأوا يشعرون بحب الرسول (صلعم)، فأضفوا على شخصيته التاريخية صورة خيالية بأن جعلوه أول مخلوقات الله وقالوا إنه أصل الحياة ومنبع المعرفة الحقيقية. فإنه ينبغى أى نشير إلى أنه فى مرحلة متأخرة من مراحل تطور التصوف الإسلامى قد تحدث بعض الصوفية عن الحقيقة المحمدية من منطلق حبهم للذات الإلهية باعتبار أن الحقيقة المحمدية هى التعين الأول لهذه الذات المطلقة. ولنذكر هنا على سبيل المثال ابن الفارض (ت٦٣٢هـ) الذى كان له حبا إلهيا يدور غزله فيه حول محور واحد هو جمال الذات الإلهية المطلق وجمال الحقيقة المحمدية من حيث أنها أول تعين صدر عن الذات الإلهية بعد أن كان مندرجا فيها وهو إذ يتحدث عن آثار

---

(٨٨) انظر د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٦٦ وما بعدها.

(٨٩) انظر المرجع السابق ص ٣٧١.

الحقيقة المحمدية فى الأكوان الروحية والمادية فإنما يتحدث عنها باعتبارها واسطة بين الحق والخلق[٩٠]. ولذلك فلم يكن الاتحاد الصوفى – وهو غاية الحب الإلهى – عند ابن الفارض اتحادا بين نفسه والذات الإلهية فحسب، ولكنه كان كذلك اتحادا بين هذه النفس والحقيقة المحمدية التى لا تكاد تختلف عن الذات الإلهية إلا فى أن هذه الذات الإلهية هى الوجود المطلق الذى لا تعين فيه على حين أن الحقيقة المحمدية هى الذات مع التعين الأول الذى فاضت عنه بعد ذلك بقية التعينات الأخرى[٩١]. والجدير بالذكر أن ابن الفارض يطلق على الحقيقة المحمدية أسماء مختلفة منها: القطب والروح والمعنى[٩٢] إلا أنه لم يقصد بهذه الألفاظ سوى ذلك الموجود الأزلى الذى هو أول تعيين للذات الإلهية والذى يعتبر أصل الحياة ومنبع العلم. أو المجلى الأول للذات الإلهية الجامع لكل شئ والذى عنه فاضت الموجودات المعينة بعد ذلك.

لقد ذهب ابن الفارض إلى أن الحقيقة المحمدية أزلية وأقدم من الوجود كله، وأنها منبع فياض بكل ما فى عالم الغيب من أرواح وبكل مافى عالم الشهادة من صور وأشباح، ولولاها لما كان وجود أو شهود أو عهود. فهى المخلوق الأول الذى أبدعه الله أو الفيض الأول الذى فاض من ذات الله، والذى لولاه ماخلق الخلق. وعن باطن هذه الحقيقة المحمدية صدرت الكائنات الروحية فى حين أن الكائنات المادية تفيض من ظاهرها. وكذلك فإن الحقيقة المحمدية تظهر فى عالم التركيب متجلية فى الصور كما تظهر فى عالم العقل متجلية فى المعانى، كما تظهر أيضا فى كل مشاهدة كشفية تحصل فى عالمى الملكوت والجبروت اللذين فوق عالمى المحسوس والمعقول. وبذلك فإن كل ما تشتمل عليه عوالم الحس والعقل والروح ليس إلا تجليات تفصيلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها واحدة أزلية

---

[٩٠] د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ١٨٠.

[٩١] المرجع السابق، ص ١٩٦.

[٩٢] المرجع السابق، ص ٣٥٤.

فياضة هى الحقيقة المحمدية[٩٣] وهكذا يمكن القول بأن علاقة الحقيقة المحمدية بالعالم[٩٤] هى أشبه ما تكون بعلاقة العقل الإلهى الجامع لحقائق الموجودات بأعيان هذه الموجودات التى تعتبر تعينات خارجية للحقائق المثالية الموجودة فى العقل الإلهى الكلى.

ولهذا الاعتبار نستطيع أن ندرك كيف أن الحقيقة المحمدية هى منبع العلم والعرفان بل وأصل الحب أيضا، حيث يستمد العارفون علومهم من النور المحمدى، كما أن ما أودع فى الأرواح من الحب إنما هو فيض من ذلك الحب القديم الذى استوعبه القطب أو الحقيقة المحمدية فى عالم الأمر[٩٥] وهكذا يجعل ابن الفارض الحقيقة المحمدية، إلى جانب أهميتها الأبستمولوجية، ذات أهمية سيكلوجية.

أما عن علاقة الحقيقة المحمدية بالأنبياء والأولياء، فإن ابن الفارض يعتبر أن سائر الأنبياء ليسوا فى الحقيقة اشتمالا كليا على هذه الأفراد الجزئية. فعلوم الأنبياء ومعجزاتهم لا تصدر إلا عن الحقيقة المحمدية السارية فيهم الممتدة لهم المتجلية على كل منهم بصورة من صور الكمال[٩٦]. فكل أثر من آثار الكمال الظاهر على يد نبى من الأنبياء، إنما هو فى الحقيقة ناشئ عن سريان أثر من آثار الروح المحمدى الذى جمع منذ القدم أرواح الأنبياء وأشباحهم، أو تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذى انطوى عليه الروح المحمدى[٩٧].

وهكذا يدعو ابن الفارض إلى وحدة الأديان[٩٨]، لأن الحقيقة المحمدية بحكم كونها أصلا لكل شئ ورمزا لكل وجود ومنبعا فياضا بكل علم روحى ومعرفة،

---

(٩٣) المرجع السابق ص ٣٦٤ – ٣٦٥.

(٩٤) انظر المرجع السابق ص ٣٦٨ – ٣٧٠.

(٩٥) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٧١.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٣٧٢.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٣٧٣.

(٩٨) انظر المرجع السابق، ص ٣٧٢ وما بعدها.

فهى قد ظهرت فى الأجيال المتعاقبة وعلى أيدى الأنبياء المتعددين بصور مختلفة تمثلت فيما دعا اليه هؤلاء الأنبياء من أديان وما أتوا به من شرائع. فجميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد فى الروح المحمدى[٩٩] وبذلك يكون تعدد الأنبياء وتباين الشرائع ليس إلا من حيث الصورة الظاهرة والشكل الخارجى، أما من حيث الحقيقة والجوهر فالكل واحد. وفضلا عن ذلك فإن ابن الفارض يعتبر أن الخلفاء والأولياء اللاحقين بمحمد النبى (صلعم) قد استمدوا من فيض ذلك الكمال المطلق الذى ورثوه عن الروح المحمدى فضلا عن محمد النبى (صلعم)[١٠٠].

وينبغى الإشارة هنا إلى أن ابن الفارض قد ارتفع بشخص محمد الرسول (صلعم) حتى جعله المظهر الأكمل للحقيقة المحمدية[١٠١] التى جعلها قوة كونية جامعة لحقائق الموجودات وقوة أبستمولوجية تفيض بالعلم على الأنبياء والأولياء الذين تتجلى فيهم الحقيقة المحمدية وهذه أقرب ما تكون إلى نظرية الكلمة المسيحية. إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن فكرة ابن الفارض هذه مرتبطة بالحالة الوجدانية والمنحى الصوفى اللذين غلبا على أسلوب ابن الفارض الشعرى الذى يبتعد إلى حد كبير عن الأسلوب الفلسفى ولكن لا مناص من الاعتراف هنا بأن أشعار ابن الفارض وإن كانت صورة صادقة لحياة ابن الفارض الروحية الشخصية، فإنها أيضا صورة لهذا التصوف الذى امتزجت به العناصر الفلسفية فجعلت منه أذواقا ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب دعائمها الروحية.

وأيا ما كان الأمر، فإنه مما لاشك فيه أن فكرة الحقيقة المحمدية فى التصوف الإسلامى لم تكتمل تماما كنظرية واضحة المعالم إلا فى القرن السابع الهجرى، حيث بلغ التصوف الفلسفى غايته لدى أصحاب مذهب وحده الوجود،

---

(٩٩) انظر المرجع السابق، ص ٣٧٥ - ٣٧٦.

(١٠٠) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

(١٠١) انظر المرجع السابق، ص ٣٧٣.

حيث امتزجت الآراء الفلسفية والدينية إسلامية وغير إسلامية وانصهرت في بوتقة مذهب وحدة الوجود.

ويعتبر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ) أعظم فيلسوف صوفي في الإسلام، اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن مذهبه الفلسفي في وحدة الوجود. وقد اكتملت على يديه فكرة الحقيقة المحمدية حتى أصبحت تشكل نظرية في الكلمة، هي في الواقع صورة إسلامية معدلة لنظرية الكلمة المسيحية. وينبغي ألا نغفل عن الإشارة هنا إلى أن فكرة ابن عربي عن الحقيقة المحمدية لا يمكن أن تفهم تماما إلا في سياق مذهبه العام في وحدة الوجود، ذلك المذهب الذي يقرر وحدة الحقيقة الوجودية في ذاتها وإن تعددت من حيث النسب والإضافات والاعتبارات: فالذات الإلهية المطلقة المجردة عن الأسماء والصفات لا يمكن إدراكها أو وصفها في ذاتها إلا بوجوب الوجود المحض، إلا أنها تتجلى فيما لا يتناهى من الأسماء والصفات التي هي صور أعيان الممكنات التي تشكل هذا العالم الخارجي ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق في مذهب ابن عربي.

ولما كانت الأسماء الإلهية المختلفة لا تضاف إلى الحق تعالى إلا عند وجود أعيان الممكنات المختلفة التي تعتبر مظاهر لهذه الأسماء والصفات الإلهية، ولما كان كل اسم إلهي حقيقة متميزة بذاتها عن حقائق الأسماء الأخرى[١٠٢] ولما كان الاسم "الله" هو الاسم الأعظم الجامع للأسماء والصفات الإلهية كلها، فينبغي إذن أن يكون مظهر أو مجلى اسم "الله" هو موجود جامع لسائر الكمالات الإلهية التي هي الأسماء والصفات الإلهية. هذا الموجود الجامع لجميع حقائق الوجود هو "الحقيقة المحمدية". وهكذا تعتبر الحقيقة المحمدية هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، ولهذا كانت لها مرتبة التعين الأول الذي تعينت به الذات الأحدية إذ ليس فوق الحقيقة المحمدية إلا هذه الذات المنزهة في نفسها عن كل تعين وكل صفة واسم

---

(١٠٢) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم لابن عربي، ص ٣٥٤.

ورسم[١٠٣]. ولذلك – وطبقا لمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود – فإنه لا يكون بين الحقيقة المحمدية والحق تعالى امتياز إلا بالاعتبار والتعين.

والجدير بالذكر أن الشيخ الأكبر – طبقا لمذهبه فى وحدة الوجود منهجا وموضوعا – قد أطلق على هذه الحقيقة المحمدية، من حيث هى أول تعينات الذات الإلهية، أسماء مختلفة لا يمكن أن تفهم إلا طبقا للاعتبارات المختلفة. فالحقيقة المحمدية هى عند ابن عربى "حقيقة الحقائق"[١٠٤] باعتبار أنها الموجود الجامع للحقائق الإلهية كلها ومظهر للاسم الإلهى الأعظم الجامع، ومن حيث أن جميع حقائق العالم كامنة فى ذاتها باعتبارها المظهر الأكمل للحقيقة الوجودية. والجدير بالإشارة أن ابن عربى يعتبر أن حقيقة الحقائق هى الحقيقة الكلية التى هى الحق، والخلق، وهى لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، وهى فى القديم، إذا وصف بها، قديمة. وفى المحدث، إذا وصف بها، محدثة. ولا تعلم المعلومات قديمها وحديثها، حتى تعلم هذه الحقيقة، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها. وهى فى كل موجود بحقيقتها الكلية، فإنها لا تقبل التجزؤ. وهى تتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزه الحق[١٠٥].

فحقيقة الحقائق – بهذا المعنى – يمكن أن تعتبر مثال المثال، والجنس الأعلى لجميع الموجودات، والعقل الإلهى الجامع لكل شئ، والموجود الذى وسع كل شئ فى العالم المحسوس والمعقول. إنها مظهر من مظاهر الله أو صوره، أو هى الحق متجليا – لا فى زمان أو مكان – بنفسه فى نفسه فى صورة العالم. إنها العقل

---

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٣٢٠.

(١٠٤) يقال إنّ ابن عربى قد استعار هذا المصطلح من أوريجين الذى وصف به الكلمة انظر نيكلسون: التصوف. مقال ضمن كتاب تراث الإسلام. ترجمة جرجس فتح الله (بيروت ١٩٧٢) ص ٣٢٩ وكذلك د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، ١٩٣٤.

(١٠٥) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص ٢٢٣ – ٢٢٤.

الإلهي الجامع للحقائق الإلهية كلها الذى هو عين الذات لا غيرها. إنها أول تجلى للحق بعد مرتبة التنزيه المطلق أو أول صورة ظهر فيها الحق[١٠٦]. ويمكن أن يقال كذلك أن حقيقة الحقائق هي ذلك الهباء الذى تحدث فيه ابن عربى وقال أنه قوة منبثة في جميع الصور الطبيعية، إذ لا تتكون صورة إلا في هذا الجوهر، تلك القوة التى هى مع كل موجود بحقيقتها لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتصف بالنقص[١٠٧]. ويبدو أن ذلك هو الفيض الأقدس الذى تحدث عنه ابن عربى، حيث تتجلى الذات الإلهية لنفسها فى صور جميع الكائنات التى يتصور وجودها فيها بالقوة، وهذا هو أول درجة من درجات التعينات فى طبيعة الوجود المطلق، ولكنها تعيينات معقولة لا وجود لها فى عالم الأعيان الحسية، هذه الحقائق المعقولة هى الأعيان الثابتة للموجودات[١٠٨].

فالأعيان الثابتة ليس لها إلا وجود ذهنى فى العلم الإلهى أو العقل الإلهى أو حقيقة الحقائق. وبذلك تكون حقيقة الحقائق هى "الحق المخلوق به".

وهذه الحقيقة الكلية، التى هى حقيقة الحقائق، تتجلى فى كل ماله وجود فى العالم الخارجى الذى يظهر كمالاتها. فهى فى نفسها كمال محض والعالم الخارجى الذى هو صورتها الظاهرة كامل كذلك. غير أن الكمال لا يظهر فى العالم فى جملته ولا فى وحدته، وإنما تمثله نواحى العالم المختلفة أو جزئيات الكون المتغايرة. وليس فى الوجود ما يظهر فيه ذلك الكمال برمته وبوحدته سوى الإنسان الكامل، الذى تحققت بوجوده الغاية من الخلق – أى ظهور الله فى صور أعيان الممكنات – وهذه الغاية هى أن يعرف الحق وتدرك كمالاته فى صورة الإنسان الكامل الجامع لحقائق الكون وجميع معانى الكمال فى نفسه[١٠٩].

---

(١٠٦) د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

(١٠٧) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص ٢٣٦.

(١٠٨) انظر د. عففيى: ...... التعليقات على الفصوص، ص ٩.

(١٠٩) د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

واستنادا إلى ما سبق، فإنه يمكن القول أن الحقيقة المحمدية، التى هى حقيقة الحقائق عند ابن عربى، هى أيضا "الكلمة". إذ أن الكلمة عند الشيخ الأكبر هى القوة العاقلة السارية فى جميع أنحاء الكون[110]. أو هى الروح الكلى الذى هو أول موجود ظهر عن الله تعالى والذى هو مستودع الأسرار الإلهية[111]. هذا فضلا عن أن ثمة من يعتبر أن الحقيقة المحمدية عند ابن عربى هى كلمة التكوين – أى الكلمة الخلاقة – ولكن ليست الكلمة المقولة "كن" وإنما الكلمة من كلمات الله من حيث أن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل الإلهى الذى غالبا ما يسميه الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية، كما يطلق عليه أحيانا اسم "جبريل[112]، باعتبار أن جبريل – عند ابن عربى هو مبدأ الحياة السارى فى عالم الكائنات الحية[113] أو الروح الكلى المنبث فى الكائنات[114]، إذ أن روح الله – التى تسمى بأسماء مختلفة – سارية فى الموجودات جميعها، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها[115]، ويبدو أن أكمل صورة وجودية تجلى فيها هذا الروح الكلى هى صورة الإنسان الكامل. لهذا نجد ابن عربى يقول إنّ الإنسان هو الكلمة الفاصلة الجامعة[116]، والمقصود هنا الإنسان بالذات أو مثال الإنسان الذى تحقق فى العالم المحسوس فى أكمل صوره فى الإنسان الكامل، وهذا الإنسان يعتبر حدا فاصلا بين

---

(١١٠) نفس المرجع السابق.

(١١١) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص ١٩٣.

(١١٢) د. عفيفى: التعليقات على الفصوص، ص ١٨٧.

(١١٣) انظر المرجع السابق ص ١٨٤ - ١٨٥.

(١١٤) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(١١٥) المرجع السابق، ص ٨.

(١١٦) ابن عربى: فصوص الحكم، ص ٥٠.

الله والعالم إذ أنه صورة الله والعالم هو المرآة التى تنعكس عليها هذه الصورة(١١٧)، أما كونه كلمة جامعة فلأنه يجمع فى نفسه كل الأسماء الإلهية بمعنى أنه مجلى لها.

هذا، وإذا كان ابن عربى يعتبر أن العالم ظل الله(١١٨)، فإن هذا الرأى – وإن كان ينبغى أن يفهم على أنه أمر اعتبارى – يؤدى إلى القول بأن الحق هو الذات التى يقع منها الظل والعالم هو ذات أخرى – وهى أعيان الممكنات – يقع عليها الظل والنور هو الذى يسبب الظل. ويتصور ابن عربى ذلك النور، الذى تجلى به الله على أعيان الممكنات فأظهر الحد بين الحق والخلق، إنه أشبه شئ بالقوة الخالقة فى طبيعة الوجود تدفعه دائما إلى الظهور والتعين فى الصور، وبه أيضا يتم إدراكه للموجودات لأنه يظهرها(١١٩). فالنور الإلهى ليس هو مبدأ الخلق أو مبدأ ظهور التعينات فى الذات الإلهية فقط بل هو كذلك مبدأ التعقل والإدراك فى الذات الإلهية انه العقل الإلهى الذى به امتد ظل الوجود الإلهى على أعيان الممكنات الثابتة فى العلم القديم أو فى العالم المعقول، وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه فى مرآة الوجود، وهو أيضا مبدأ الإدراك فى كل ما يدرك ومن يدرك من الكائنات، إنه العقل الواعى السارى فى الكائنات(١٢٠).

وهكذا يكون من السهل أن نطابق بين هذا النور الإلهى والحقيقة المحمدية لدى ابن عربى، باعتبارها العقل الإلهى الذى هو واسطة بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التى هى أعيان ذلك العالم، والذى يمكن أن يقال إنه "البرزخ"(١٢١). الحقيقى الذى تمر به الموجودات من الوجود بالقوة أو الوجود المعقول إلى الوجود بالفعل أو الحد الفاصل المعقول بين الخلق والخلق.

---

(١١٧) المرجع السابق، ص ٤٩.

(١١٨) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(١١٩) د. عفيفى: التعليقات على الفصوص، ص ١٠٨.

(١٢٠) د. عفيفى: التعليقات على الفصوص، ص ١٠٩.

(١٢١) عن معنى البرزخ عند ابن عربى انظر الفتوحات، جـ٤، ص ٤٠٧.

وهكذا تكون الحقيقة المحمدية لدى ابن عربى – طبقا لما سبق – إنما هى موجود ميتافيزيقى محض. إنها الحق ذاته ظاهرا فى نفسه فى أول تعين من تعيناته فى صورة العقل الكونى الحاوى لكل شئ المتجلى فى كل كائن عاقل(١٢٢). وبذلك يصح القول بأن الحقيقة المحمدية لدى الشيخ الأكبر هى المجرى الأوحد لكل العلاقات الإلهية(١٢٣): فهى بالنسبة إلى الله التعين الأول أو الصورة الأولى أو المخلوق الأول وبالنسبة إلى الحقيقة الوجودية بوجه عام – التى هى الحق والخلق ولكن باعتبارات مختلفة – هى حقيقة الحقائق أو الكلمة أو النور الإلهى.

أما عن صلة الحقيقة المحمدية بالكون – طبقا لمذهب ابن عربى – فإنها القوة الإلهية الخلاقة السارية فى الوجود بأسره، أو هى الروح الكلى الذى يعطى الحياة لجميع الكائنات، أو هى ذلك النور الإلهى الذى أظهره الحق تعالى قبل كل شئ وأوجد منه كل شئ، أو هى تلك الكلمة الإلهية الأزلية الواحدة التى عن طريقها ظهر كل شئ فى الوجود، أو التى جميع الموجودات هى المظاهر الحادثة بها، أو هى ذلك العقل الإلهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه فى حالة الأحدية المطلقة فكان هذا التجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهى فى صور الوجود، إذ لما انكشفت له تعالى حقيقة ذاته وكمالاتها وما فيها من أعيان الممكنات التى لا تحصى أحب إظهار تلك الكمالات فى صور تكون له بمثابة المرايا التى يرى فيها نفسه فكانت أعيان الممكنات الخارجية هى تلك المرايا(١٢٤).

---

(١٢٢) الجدير بالإشارة أن ابن عربى يعتبر من القائلين بالمذهب الحيوى حيث تعتبر الكائنات كلها، طبقا لمذهبه فى وحدة الوجود، حية عاقلة، وإن كنا لا ندرك ذلك بالحس.

(١٢٣) نيكلسون: التصوف. مقال ضمن كتاب تراث الإسلام، الترجمة العربية، ص ٣٢٩.

(١٢٤) وهذه اشارة إلى الحديث القدسى: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى. انظر فى ذلك الفصوص، ص ٤٨ ، ٤٩.

وبذلك يتضح لنا كيف أن الحقيقة المحمدية لدى ابن عربى هى مبدأ تدبير العالم وحفظه. إنها أشبه ما تكون بالعقل الكلى أو اللوجوس لدى الرواقيين، من حيث أنه الطبيعة الطابعة لجميع الكائنات، ومن حيث أنه العقل الكامن الذى يدير الكون ويسرى فى ثناياه. ويبدو أن أكمل مظهر لذلك العقل الكلى هو الإنسان الكامل لدى ابن عربى، الذى يعتبر بمثابة العقل الظاهر لدى أصحاب الرواق.

أما عن صلة الحقيقة المحمدية بالإنسان - الذى يرى ابن عربى أنه عالم صغير وأن العالم إنسان كبير - فإن ابن عربى يعتبرها حقيقة الإنسانية، باعتبار أن الحقيقة المحمدية هى المظهر المعقول لجميع حقائق الأسماء الإلهية الظاهرة فى الجنس البشرى خاصة وفى الكون عامة. فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعين فى الوجود الخارجى فى صور أفراده، فإن الحقيقة المحمدية هى الإنسان الباطن المتعين فى العالم المعقول أو هى مثال الإنسانية بالمعنى الأفلاطونى، فجميع أفراد الجنس البشرى نماذج خارجية للحقيقة المحمدية، وأعلى هذه النماذج مرتبة هو الإنسان الكامل الذى هو النبى فى زمانه أو الولى فى كل زمان. فالحقيقة المحمدية هى الإنسان الحقيقى، الذى هو الكلمة الجامعة ونسخة العالم وكل مافى العالم جزء منه وهو ليس جزء لواحد من العالم[١٢٥].

أما الحقيقة المحمدية من وجهة النظر الصوفية لدى ابن عربى، فإنها مصدر العلم الباطنى ومنبعه، باعتبار أنها ذلك الروح الكلى الذى يسرى فى جميع الكائنات عامة وفى الإنسان خاصة، والذى يهب الحياة لجميع الكائنات عامة وفى الإنسان خاصة، والذى يهب الحياة لجميع الكائنات ويهب العلم والعرفان للإنسان وهو مصدر الوحى والإلهام للأنبياء والأولياء، باعتبار أن الوحى عند ابن عربى هو فيض من الروح الكلى السارى فى جميع النفوس الجزئية المتحدة على الدوام[١٢٦]. فبواسطة الحقيقة المحمدية يشرق نور العلم الإلهى فى قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم،

---

[١٢٥] ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص ٣٠٠.

[١٢٦] د. عفيفى: التعليقات على الفصوص، ص ٩٤.

ففي قلب كل نبي وكل ولي من مشكاتها شعاع، وهي مصدر الإشعاع الدائم السرمدي، فهي القوة الروحية أو الناطقة السارية في الكون بأسره، عليها ينظر كل صوفي في أعماق قلبه وعنها يبحث، وغايته من رحلته الطويلة في الطريق الشاق أن يحقق وحدته الذاتية معها، وهذا هو عين الوصول وفي هذا السعادة التامة[١٢٧].

وهكذا يمكن القول بأن الإنسان الكامل، الذي هو النبي في زمانه والولي في كل زمان نسبته إلى الحقيقة المحمدية، لدى ابن عربي، هي نسبة العقل الظاهر إلى العقل الكامن لدى الرواقيين. ولذلك ينبغي أن نشير إلى طبيعة الإنسان الكامل ووظائفه لدى ابن عربي باعتباره المظهر الأكمل للحقيقة المحمدية في هذا العالم.

يرى ابن عربي أن الإنسان الكامل هو الجامع لحقائق العالم ومفرداته[١٢٨]، فقد نشأت صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وأنشأ صورته الله تعالى[١٢٩]. ومعلوم أن صورته الباطنة هي الحقيقة المحمدية التي هي مجمع الصفات الإلهية كلها. فالإنسان الكامل عند ابن عربي حقيقة وجودية تنطوي على كل ماهو إلهي قديم وكل ماهو مخلوق حادث. فهو إذن كامل من كلتا الناحيتين اللاهوتية والناسوتية. وإذا كان ابن عربي يعتبر أن الإنسان – من حيث هو إنسان – هو الكون الجامع[١٣٠] لأنه جمع في عين واحدة الحضرة الإلهية بكامل صفاتها وحضرة حقيقة الحقائق وحضرة العالم الطبيعي، وذلك بماله من روح هي صورة مصغرة من روح الله وعقل هو صورة مصغرة لحقيقة الحقائق أو العقل الكلي وجسم هو صورة مصغرة من عالم الطبيعة، فإن الإنسان يعتبر أكمل مخلوق تتجلى فيه الصفات الإلهية.

---

(١٢٧) د. عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة.

(١٢٨) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٥٤.

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٥٥.

(١٣٠) انظر ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٤٨ – ٥٠.

إلا أن الإنسان الكامل يمتاز عن سائر البشر بأنه يدرك ذوقا وجدته الذاتية بالحق، وبذلك يصل إلى كمال المعرفة بنفسه وبالله، إذ لا يعرف الله على التحقيق سوى الإنسان الكامل الذى عرف نفسه[١٣١].

وقد اعتبر الإنسان الكامل لدى ابن عربى هو علة العالم لأن الحق قد نظر به إلى خلقه فرحمهم[١٣٢]، والرحمة فى اصطلاح ابن عربى معناها الخلق والإيجاد[١٣٣]. فالإنسان الكامل إذن هو الواسطة فى خلق العالم وتدبيره. وفضلا عن ذلك فإنه يعتبر العلة الغائية للعالم، لأن العالم لا يزال محفوظا ما دام فيه الإنسان الكامل[١٣٤] كما يمكن القول بأن الإنسان الكامل لدى ابن عربى يعتبر قوة كونية فعالة، لأن الشيخ الأكبر يرى أن ثمة قوة إلهية لا وجود لها إلا لدى الإنسان الكامل تسمى إلهية تستطيع أن تخلق أمورا وجودية خارجة عن محلها[١٣٥] حيث يسلط الإنسان الكامل هذه القوة على أى شئ يريد أن يحدث به أثرا فيحدث ذلك الأثر أو أى شئ يريد وجوده فيحدث ذلك الوجود[١٣٦] ويبدو أن هذه القوة هى الشعاع الذى يستمده الإنسان الكامل من "مشكاة خاتم الرسل" أو الحقيقة المحمدية.

وبغض النظر عن الأصول المختلفة التى أرجع إليها بعض الباحثين فكرة الإنسان الكامل لدى ابن عربى[١٣٧] مثل القول بأن الإنسان الكامل هو آدم قدمون عند القبالية من اليهود أو الإنسان القديم عند الإيرانيين، فإنه مما لاشك فيه أن ابن

---

(١٣١) انظر د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

(١٣٢) ابن عربى: فصوص الحكم، ص ٥٠.

(١٣٣) د. عفيفى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة.

(١٣٤) ابن عربى: فصوص الحكم، ص ٥٠.

(١٣٥) المرجع السابق: ص ٨٨.

(١٣٦) انظر د. عفيفى: التعليقات على الفصوص، ص ٧٨ - ٨١.

(١٣٧) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مادة (الإنسان الكامل) وكذلك د. بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام. ص ٢١.

عربى قد استخدم هذه الفكرة استخداما يجعلها ذات صلات وثيقة بفكرة المثل الأفلاطونية والتى ظهرت فى صورة مبسطة فى أثولوجيا أرسطو طاليس: فإذا كانت الحقيقة المحمدية هى الإنسان المعقول فإن أفراد الجنس البشرى هى النماذج الظاهرة له، وأكمل هذه النماذج هو الإنسان الكامل الذى هو النبى فى زمانه والولى فى كل زمان، وهو خليفة الله بمعنى أنه الصورة الجامعة الممثلة للكمال الإلهى فى عالم الظاهر، أما الحقيقة المحمدية فهى الخليفة الحقيقى الذى يوصل كل موجود إلى كماله اللائق به.

وكذلك، فإن الحقيقة المحمدية عند ابن عربى هى القطب الحقيقى الواحد الممتد لجميع الأنبياء والرسل من حين النشء الإنسانى إلى يوم القيامة، والذى له مظاهر فى العالم أكملها فى قطب الزمان وفى ختم الولاية المحمدية وختم الولاية العامة الذى هو عيسى عليه السلام[١٣٨] فإذا كان القطب هو ذلك الإنسان الكامل المتمكن فى مقام الفردية الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان وعليه تدور أحوال الخلق، وهو يسرى فى الكون وأعيانه الظاهرة والباطنة سريان الروح فى الجسد، ويفيض روح الحياة على الكون بأسره المهيمن على الكائنات المكلف بحفظها ورعايتها، وهو يظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله فيخلفه واحد من الأوتاد الثلاثة، وقد يسمى القطب غوثا باعتبار التجاء الملهوفين إليه. فإن القطب هنا عبارة عن إنسان اختصه الله بما لم يختص به غيره من الكمال فى العلم والقدرة على التصرف، وذلك باعتباره المظهر الكامل للحقيقة المحمدية. فالحقيقة المحمدية – لذلك – هى قطب الأقطاب السابق فى وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب وعلى وجود كل مافى عالمى الغيب والشهادة. وهكذا يكون الأقطاب المتعاقبون، الذين يظهرون على مر العصور ويأخذ كل واحد منهم صورة نبى من الأنبياء أوولى من الأولياء يستمدون علمهم وقدرتهم على التصرف من الحقيقة المحمدية، وذلك باعتبارهم صورا معينة لهذه القطبية الجامعة الكلية القديمة أو

---

(١٣٨) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص ٣٦٣.

الحقيقة المحمدية الفياضة بالوجود والعلم والقدرة على كل نبى أو ولى ظهر فى زمان معين. ومن الواضح أن هذه الفكرة تضاهى إلى حد كبير الفكرة الغنوصية التى وردت فى المواعظ المنسوبة إلى كلينت السكندرى المسيحى التى مؤداها أنه ليس ثمة فى الوجود غير نبى صادق واحد وهو الكلمة يظهر فى كل عصر بصورة معينة إلى أن اكتمل ظهوره فى صورة المسيح.

والجدير بالإشارة هنا أن ابن عربى قد استخدم هذه الفكرة لتبرير ادعائه بأنه خاتم الأولياء، حيث أنه إذا كانت الحقيقة المحمدية هى أصل الحياة الروحية فى الوجود والمنبع الذى يستمد منه الأنبياء والأولياء علومهم، أو الروح الذى ظهر فى صور الأنبياء والأولياء منذ آدم إلى محمد (صلعم) ثم ظهر فى صور الأنبياء منذ وجدت الولاية، باعتبار أن جميع أفراد الإنسان الكامل من الأنبياء والأولياء صور محدثة أو مجالى معينة تجلت فيها الحقيقة المحمدية، فإن خاتم الأولياء هو المظهر الأكمل للحقيقة المحمدية، والمجلى الذى تتمثل فيه هذه الحقيقة الكلية السرمدية أكمل تمثيل، وفيه وحده ظهر الإرث المحمدى ظهورا كاملا، وهو آخر من يرث عن الحقيقة المحمدية علم الباطن إرثا مباشرا، أما الذين يحتمل ظهورهم من الأولياء بعد الخاتم فليسوا ورثة محمد (صلعم) بل ورثة أنبياء آخرين أو أولياء مسلمين، وهؤلاء يرثون ما يرثونه عن طريق خاتم الأولياء. وعلى هذا يصبح خاتم الأولياء بدوره مصدرا روحيا جديدا للعلم الباطن، فيستمد منه الأولياء علومهم على نحو ما كان الأنبياء والأولياء يستمدون علومهم من الروح المحمدى[١٣٩]. والظاهر أن ابن عربى كان يقصد بشخص خاتم الأولياء نفسه[١٤٠].

هكذا تحدث ابن عربى عن الحقيقة المحمدية فى إطار مذهبه العام فى وحدة الوجود، حيث اعتبرها التعين الأول للذات الإلهية المطلقة، فكانت بذلك

---

(١٣٩) انظر د. عفيفى: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(١٤٠) انظر ابن عربى: الفتوحات المكية جـ٣، ص ١٧٥ - ١٧٧ وكذلك د. عفيفى: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢١١

أشبه ما تكون بالعقل الإلهى الذى بمقتضاه تظهر جميع الموجودات إلى حيز الوجود الظاهر بعد أن كانت أعيانا ثابتة أو معقولات فيه، كما اعتبرها الروح الكلى الذى يسرى فى جميع الكائنات. وهى كذلك الحقيقة المعقولة للإنسان الكامل، أو قطب الأقطاب الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء علومهم الباطنة. وبذلك يكون ابن عربى قد جعل الحقيقة المحمدية حقيقة ميتافيزيقية ليس بينها وبين شخصية محمد (صلعم) التاريخية علاقة إلا كما هى بينها وبين أى نبى آخر. هذا، وإذا كان من الثابت - طبقا لما سبق - أن ابن عربى قد استمد الكثير من عناصر فكرته عن الحقيقة المحمدية من مصادر مختلفة فلسفية ودينية، إسلامية وغير إسلامية، فإنه مما لاشك فيه أن هذه الفكرة كانت متسقة مع مذهبه فى وحدة الوجود فى جملتها وتفاصيلها. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يمكن القول إنّ نظرية ابن عربى فى الحقيقة المحمدية قد عولجت لديه من الناحيتين الفلسفية والصوفية، الأمر الذى يجعلها أشمل من أفكار من سبقوه فى هذا الصدد، حيث كانوا يعالجون فكرة الحقيقة المحمدية من الناحية الصوفية فقط، أى باعتبارها مصدر العلم الباطن ومبدأ الوراثة الروحية، وبذلك تعتبر نظرية الحقيقة المحمدية لدى ابن عربى من أهم النظريات الإسلامية فى الكلمة. ولذلك فإنه يمكن القول بأن نظرية الحقيقة المحمدية لدى ابن عربى كانت هى الأساس الذى اعتمد عليه كل من تكلم فى هذا الموضوع بعده ولنذكر الآن على سبيل المثال عبد الكريم الجيلى (ت ٨٠٥هـ) الذى شرح هذه الفكرة فى كتابه "الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل".

فلقد اعتبر الجيلى أن الحقيقة المحمدية هى أول تعينات الحق فى المظاهر الخلقية. وهى بهذا الاعتبار وبنسبتها إلى الخلق تسمى القلم الأعلى أو العقل الأول. ففى القلم الأعلى يكون وجود الخلق مميزا عن الحق، لأن القلم الأعلى هو محل التقدير الإلهى[١٤١]، أو الحكم بإبراز الخلق على الصورة المعينة

---

[١٤١] الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ٢، ص ٥.

بالحالة المخصوصة في الوقت المفروض[١٤٢]. أما العقل الأول فإنه محل لشكل العلم الإلهي في الوجود، فالعقل الأول هو نور العلم الإلهي ظهر في أول تنزلاته التعينية الخلقية، أو هو أول تفصيل الإجمال الإلهي[١٤٣].

ويبدو أن الجيلي كان يشير إلى كوزمولوجية الحقيقة المحمدية عندما وصفها بأنها.. الحق المخلوق به" و "أمر الله"، وقال إنّ هذا الموجود هو محل نظر الله من العالم، وقد جعله الله قطب فلك الموجودات والمهيمن على جميع العوالم، وله مع كل شئ خلقه الله تعالى وجه خاص به يلحقه وفي المرتبة التي أوجده الله تعالى فيها يحفظه[١٤٤]. وبذلك تكون الحقيقة المحمدية هي تلك الروح الإلهية السارية في جميع الموجودات التي تحدث عنها الجيلي[١٤٥]. ويطلق الجيلي، كذلك وبهذا الاعتبار، على الحقيقة المحمدية اسم "الملك" أو "الروح". ويرى أن هذا الملك قد جعله الله مرآة لذاته تعالى، حيث لا يظهر الحق تعالى بذاته الا في هذا الملك، أما ظهوره في جميع المخلوقات فإنما هو بصفاته فهو إذن قطب الوجود. لأنه المظهر الأكمل والمجلى الأفضل للحقيقة الإلهية، ولأنه لا يوجد شئ في هذا الوجود إلا وهذا الملك فيه وجه يدور فلك ذلك المخلوق على وجهه. وهذا الملك لا يتعرف لأحد من خلق الله إلا إلى الإنسان الكامل. فإذا عرفه الولي علمه أشياء، فإذا تحقق بها صار قطبا يدور عليه رحا الوجود بحكم النيابة عن الملك، لأن القطبية في هذا الوجود لهذا الملك بحكم الأصالة ولغيره بحكم النيابة[١٤٦].

---

[١٤٢] المرجع السابق، جـ٢، ص٦.

[١٤٣] المرجع السابق، جـ٢، ص١٧.

[١٤٤] المرجع السابق، جـ٢، ص٩.

[١٤٥] المرجع السابق، جـ٢، ص٨.

[١٤٦] عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل جـ٢، ص ٩ – ١٠.

ولقد اهتم الجيلى بالإشارة إلى أن الإنسان الكامل هـو محمـد (صلعـم)، والباقون من الأنبياء والأولياء الكمل يلحقون به لحوق الكامل بالأكمل[147]. ثـم يعرف الإنسان الكامل بأنه القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى أخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، وله تنوع فى ملابس - أى أنه يظهر بصور مختلفة - وله فى كل زمان اسم يليق بلباسه فى ذلك الزمان. فهو صلعم متمكن من التصور بكل صورة[148]، فيسمى باسم تلك الصورة، إلا أن الاسم لا يقع إلا على الحقيقة المحمدية، وليس على الصورة الظاهرة. وهو (صلعم) لا يزال يتصور فى كل زمان بصورة أكمل أهله الذين هم خلفاؤه فى الظاهر وفى الباطن هـو حقيقتهم[149]، ثم يرى الجيلى أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية[150]. وهـو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة، وهـو للحق بمثابة المرآة التى لا يرى نفسه إلا فيها[151]، ولقد خلق الله من محمد (صلعـم) - أو الإنسان الكامل - جميع مافى الوجود، فكانت كل رقيقة منه أصلا لحقيقة من حقائق الأكوان وكان بجملته مظهرا لجملة الرحمن[152]، وهكذا يكون محمد (صلعم) عند الجيلى هـو الإنسان الكامل، والغوث الجامع، الذى يدور عليه أمر الوجود وإليه يكون الركوع والسجود وبه يحفظ الله العالم[153]، ذلك الإنسان الكامل الذى يمكن أن يعتبر - طبقا لما سبق - تجسدا للحقيقة المحمدية.

---

(147) المرجع السابق، جـ٢، ص٤٤.

(148) المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٦.

(149) المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٦ - ٤٧.

(150) المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٧.

(151) المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٨.

(152) المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٢.

(153) المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٤.

وهكذا كان الجيلي في حديثه عن الحقيقة المحمدية متابعا لابن عربي. إلا أن الفارق الذى يبدو واضحا بينهما وبين أى نبى أو ولى آخر. بينما الجيلى قد ارتفع بشخص محمد صلعم حتى حعله شخصا إلهيا سرمديا يتشكل فى صور أكمل البشر فى زمانهم، وهذه فكرة غريبة لا نجدها إلا لدى غلاة الشيعة ولدى الدروز.

وأيا ماكان الأمر فإن نظرية الحقيقة المحمدية قد استقرت فى التصوف الإسلامى وخاصة بفضل الشروح المختلفة لفلسفة ابن عربى الصوفية. فأصبح من المسلم به القول بأزلية النور المحمدى الذى ظهر فى صور جميع الأنبياء، ولا يزال يظهر فى صور الأولياء الذين يقتبسون من هذا النور. وإذا كان الصوفية يعتبرون أن النبى (صلعم) هو المثل الأعلى للولى باعتباره الإنسان الكامل الذى تجلت فيه الصفات الإلهية، فإنهم يعتبرون أنفسهم خلفاؤه، ولولا هذه الخلافة الروحية الباطنة لخرب العالم، ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق، وذلك لشعورهم بأن النور المحمدى حى فعال فيهم[١٥٤]. فالحقيقة المحمدية ليست هى المصدر الذى يستمد منه كل الأنبياء والأولياء علومهم فحسب بل هى الحقيقة الإلهية السارية فى الوجود بأسره، كما أنها العلة الأولى فى إيجاد كل ماهو مخلوق، والعقل الكلى الذى يتوسط بين الحق المطلق والخلق، الممثل للعناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتدبيره، أو خليفة الله الذى ظهر فى هذا الوجود لكى يظهر فيه جلال الحق تعالى.

وفضلا عن ذلك فقد اعتبرت الحقيقة المحمدية هى الواسطة فى الوصول إلى الله أو رؤيته – أيا كان – نوع هذه الرؤية – لأن الله تعالى إذا أنعم على أحد برؤيته فإن هذه الرؤية لا تحصل له من ذاته بل بواسطة الحقيقة المحمدية[١٥٥]. وهكذا أصبحت الحقيقة المحمدية هى مبدأها ومركزها فى العالم. هذا وإذا كان من المسلم به أن التصوف قد أثر تأثيرا فعالا فى توجيه العاطفة الدينية لدى عامة

---

(١٥٤) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٦١.

(١٥٥) المرجع السابق، ص ١٦٠.

المسلمين، أصبح من السهل تبرير ظهور فكرة الحقيقة المحمدية لدى جمهور المسلمين من أهل السنة الذين ليست لهم نزعات خاصة. وإن كنا نبادر فنقول إن أهل السنة لم يستخلصوا من هذه الفكرة تلك النتائج بعيدة المدى التى ظهرت فى الفكر الشيعى والفلسفة الصوفية. وإنما هم فقط قد ارتضوا القول بأسبقية وجود النور ليس فقط على وجود محمد (صلعم) التاريخى وإنما على الكون بأسره باعتباره أول مخلوقات الله[١٥٦].

وهكذا نشأت فكرة الحقيقة المحمدية فى الفكر الإسلامى وتطورت. فقد ظهرت لدى الشيعة تبريرا غنوصيا لمبدئهم فى الوراثة الروحية ثم ظهرت لدى الصوفية الأوائل تعبيرا عن عاطفة الحب الفياضة المتجهة نحو شخص النبى (صلعم). ثم أصبحت بعد ذلك – وبالإضافة إلى ماسبق – تشكل نظرية فى نشأة الوجود وكيفية صلة الله بالعالم.

أما عن انتقالها إلى عقائد أهل السنة فإنه كان عن طريق التفسير والحديث، حيث أدخلت هذه الفكرة فى ثوبها البسيط فى هذين المجالين تعبيرا عن علو منزلة النبى (صلعم). ومن المعلوم أن التصوف قد لعب دورا هاما فى التقريب بين مختلف الفرق الإسلامية، فلا بد إذن أن نرى هذه الفكرة الشيعية الأصل تنتقل إلى معتقدات أهل السنة.

وإذا كان ذلك كذلك، وإذا سلمنا بأن نظرية الحقيقة المحمدية ماهى إلا صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية، لأن العناصر الرئيسة فى كلتا النظريتين تكاد أن تكون متطابقة كما أشرت إلى ذلك فى مواضع سابقة لذا، أمكننا أن نقول أن أهل السنة لم يستطيعوا محاربة نظرية الكلمة المسيحية إلا على المستوى النظرى فحسب. أما عمليا – أو على المستوى الوجدانى على الأقل – فلقد استطاعت نظرية

---

(١٥٦) لا يزال الكثير من المؤذنين فى البلاد التى تدين بمذهب أهل السنة ينادون من أعلى المآذن بالصلاة على أول خلق الله. انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢، ص ٢١١.

الكلمة المسيحية أن تظهر لدى المسلمين في صورة فكرة ذات طابع أو مظهر إسلامي هي نظرية الحقيقة المحمدية.

وينبغي أن نشير هنا إلى رأى مفاده[١٥٧] أن نظرية الحقيقة المحمدية تبدو وكأنها قد انبعثت من الحاجة إلى كفاية الشوق الديني العميق دون إفساد للوحدة الإلهية، حيث استعاضت عن التجزئة المسيحية للشخصية الإلهية والقول بتجسد الكلمة في شخص يسوع المسيح، تلك الكلمة التي تمثل الأقنوم الثاني من أقانيم الثالوث المقدس الذي تقوم عليه الشخصية الإلهية. فاعتبرت الحقيقة المحمدية هي التي تمثل الله في علاقته بالعالم، باعتبارها المظهر الوجودي الأكمل للحقيقة الإلهية، وكان المظهر الأكمل لها في شخصية محمد (صلعم).

وهكذا احتفظ القائلون بالحقيقة المحمدية لله تعالى بوحدته المطلقة وسموه التام عن الاتصال بهذا العالم عن طريق المباشرة، وفي نفس الوقت لم يجعلوا القوة المتوسطة بين الله والعالم شيئا مفارقا للذات الإلهية، بل هي مرتبطة بها على نحو ما باعتبارها أكمل التعينات للذات الإلهية في هذا العالم. ولا يقدح في ذلك قول البعض بأن الحقيقة المحمدية مخلوقة لله تعالى لأنها عندهم كذلك هي الموجود الأوحد الذي تمثلت فيه الصفات الإلهية جميعها. وبذلك تكون نظرية الحقيقة المحمدية قد قدمت حلا لمسألة الصفات الإلهية.

وأيا ما كان الأمر، فإنه لابد من الاعتراف بأن نظرية الحقيقة المحمدية هي صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية.

تعقيب على الباب الثالث

هكذا عرضنا فى هذا الباب لثلاث من أهم النظريات الإسلامية فى الكلمة: نظرية الإسماعيلية فى الإمام الكوزمولوجى ونظرية الغزالى فى المطاع ونظرية الحقيقة المحمدية لدى الشيعة الإثنى عشرية ومتفلسفة الصوفية. وترجع أهمية هذه النظريات إلى أنها تتحدث بوضوح عن كوزمولوجية الكلمة الإلهية باعتبارها الواسطة بين الله والعالم خلقا وتدبيرا الأمر الذى عرضت له النظرية الأشعرية فى الكلمة عرضا موجزا لا يتجاوز المفهوم القرآنى. أما هذه النظريات فإنها قد فلسفت نشأة الوجود وتدبيره ووحى وإلهام الأنبياء والأولياء والأئمة، حتى شكلت نظريات فى الكلمة الإلهية، وإن كانت ذات مظهر إسلامى، إلا أنها استمدت الكثير من عناصرها من الثقافات غير الإسلامية.

وهناك فارق أساسى آخر بين هذه النظريات والنظرية الأشعرية، يتمثل فى أن الأشاعرة قد جعلوا الكلام الإلهى الواحد، أو الكلمة الإلهية، معنى قائما بالله منذ الأزل. الأمر الذى تجاوزته هذه النظريات: فجعل الإسماعيلية العقل الأول واسطة بين اشيعة الإثنى عشرية ومتفلسفة الصوفية. أما المطاع لدى الغزالى فإنه أصبح القوة الإلهية التى تمثل فعالية الله فى الكون. وهكذا، فإذا كانت النظرية الأشعرية نظرية إسلامية بحتة لأنها تتفق مع المفهوم القرآنى عن الكلام الإلهى، فإن هذه النظريات تضاهى إلى حد كبير نظريات غير إسلامية فى الكلمة: فالنظرية الإسماعيلية تقترب كثيرا من نظرية فيلون السكندرى عن اللوجوس. ونظرية الغزالى فى المطاع تقترب إلى حد ما مع فكرة الممرا فى الترجمة الآرامية للعهد القديم، ونظرية الحقيقة المحمدية تكاد أن تكون المظهر الإيجابى للمسلمين من تسرب النظريات غير الإسلامية فى الكلمة، حيث هضموها وتمثلوها وأخرجوا لنا نظريات فى الكلمة ذات طابع إسلامى وإن كانت فى جوهرها نماذج إسلامية لهذه النظريات غير الإسلامية. وذلك على عكس الموقف السلبى الذى تبناه المتكلمون فى رفض هذه النظريات.

وإذا كان المتكلمون قد رفضوا هذه النظريات لأنها تتعارض مع النصوص الدينية الإسلامية، فلماذا قبلها هذا الفريق من المسلمين؟.

إن الإجابة على ذلك تكمن فيما أشرت إليه سابقا من أن تشابه المنطلق الفكرى يؤدى إلى تشابه النتائج. وإذا طبقنا هذه القضية على النظريات الثلاث التى عرضنا لها فى هذا الباب فإننا سنجد أن المنطلق الفكرى لدى الإسماعيلية كان تنزيه الله عن الاتصال بهذا العالم اتصالا مباشرا ثم الارتفاع بأشخاص الأئمة إلى مستوى فوق إنسانى. وهذا كان تقريبا نفس المنطلق الفيلونى حيث نزه الله عن الاتصال المباشر بهذا العالم وجعل اللوجوس هو محور الصلة بينهما، ثم للارتفاع بشخص النبى موسى عليه السلام جعله قد ارتقى إلى مرتبة اللوجوس. أما الغزالى فقد اهتم - فى آرائه الخاصة بالمطاع - بتنزيه الله من الاتصال بالعالم عن طريق المباشرة، فجعل المطاع هو محور هذه الصلة. كما فعل أحبار اليهود فيما يتعلق بالممرا. أما القائلون بنظرية الحقيقة المحمدية فإنهم قد استبدلوا بشخص يسوع المسيح فى اللاهوت المسيحى،شخص النبى (صلعم)، ثم رتبوا على ذلك ما يريدون ترتيبه من نتائج سواء ما يتعلق بعاطفة الحب المتجهة نحو شخص محمد (صلعم) أو ما يتعلق بمبدأ الوراثة الروحية، وذلك على الرغم من الاختلاف بين علاقة كل من الحقيقة المحمدية والكلمة لدى المسيحية بالذات الإلهية.

وعلى أى الأحوال وبغض النظر عن التفاصيل الفرعية، فإنه يمكن القول إنّ نظرية الكلمة المسيحية، باعتبارها التطور النهائى لنظريات الكلمة على المستويين الفلسفى والدينى، ولاحتوائها الكثير من عناصر النظريات الأخرى فى الكلمة. كانت هى النظرية الأساسية التى لعبت دورا هاما فى الفكر الإسلامى حيث رفضها المتكلمون وتسربت إلى عقائد الغنوصيين من المسلمين.

الخـــاتمـــة

أما وقد فرغنا من بحث "نظرية الكلمة فى الفكر الإسلامى وأصولها الفلسفية والدينية، فينبغى علينا فى خاتمة المطاف أن نشير إلى بعض الأفكار الأساسية التى كانت مدارا لهذه البحث، إما باعتبارها فروضا حاولت التحقق من صحتها أو باعتبارها نتائج أمكن التوصل إليها.

وأول ما يسترعى الانتباه أن هذه الرسالة يمكن أن تعتبر دراسة مقارنة لفكرة من الأفكار الهامة فى تاريخ الفكر الإنسانى على المستويين الفلسفى والدينى، ألا وهى فكرة الكلمة. ومما لاشك فيه أن الدراسات المقارنة ذات أهمية خاصة فى مجال العلوم الفلسفية. إذ أن تناول أى فكرة أو نظرية فلسفية فى عمق ووضوح لا يتيسر إلا إذا وضعت فى سياقها التاريخى وإطارها المذهبى المتكامل. الأمر الذى يمكن الباحث من التعرف على النقاط المحورية التى كانت مثارا للتفاعل بين الثقافات المختلفة، كما يكشف له أوجه الأصالة والإبداع أو التقليد والاتباع فى النظرية أو الفكرة قيد البحث.

ولما كان الموضوع الذى تناولته هذه الرسالة هو نظرية الكلمة فى الفكر الإسلامى وأصولها الفلسفية والدينية، لذلك كان على الباحث، قبل أن يعرض للأشكال المختلفة لنظرية الكلمة لدى مفكرى الإسلام، أن يعرض فى ايجاز لأهم النظريات الفلسفية والدينية عن الكلمة التى ظهرت فى تلك الثقافات التى كانت لها – على وجه الخصوص – علاقات تاريخية معينة بالثقافة الإسلامية، والتى لابد أنه كان لها تأثير معين – سواء أكان إيجابيا أم سلبيا – فى نظريات الكلمة لدى مفكرى الإسلام.

فقد عرضت لنظرية "اللوجوس" فى الفلسفة اليونانية. وهذه النظرية، وإن كانت قد جاءت نتيجة لاعتقاد فلاسفة اليونان بمعقولية الطبيعة، إلا أنها قد نالت شهرة واسعة بفضل عناية علماء اللاهوت المسيحى بها باعتبارها دعامة تؤيد عقيدتهم

فى "الكلمة" وبذلك يمكن القول بأن معرفة مفكرى الإسلام بنظرية الكلمة اليونانية فى المحل الأول كانت عن طريق الآباء المسيحيين الذين جعلوا من المسيحية "قوة هيلينية" تشكل أهم مسالك الثقافة الإغريقية إلى الفكر الإسلامى.. كما عرضت لنظرية الكلمة لدى اليهود، تلك الفكرة التى ارتبطت ارتباطا وثيقا بفكرة الألوهية لديهم. وإذا كان مما لاشك فيه أن علماء اللاهوت المسيحى قد عرفوا الأشكال المختلفة لهذه الفكرة اليهودية واستندوا إلى بعضها فى تدعيم نظريتهم فى الكلمة، فإنه يمكن القول أن معرفة مفكره الإسلام بنظرية الكلمة لدى اليهود إنما كانت عن طريق اليهود الذين عايشوا المسلمين وأذاعوا بينهم أفكارهم ومعتقداتهم، وذلك بالإضافة إلى أن نظرية الكلمة كما كان الأمر بالنسبة للنظرية المسيحية فى الكلمة. ولكن يبدو أن نظرية الكلمة اليهودية قد عرضت لدى بعض أصحاب النزعة الغنوصية فى الإسلام وخاصة فى بعض الدوائر الشيعية التى انتشر بينها المذهب القبالى اليهودى الذى لاشك أنه احتوى على الكثير من عناصر فكرة الكلمة اليهودية فى أشكالها المختلفة.

أما عن نظرية الكلمة المسيحية، فإنه مما لاشك فيه أنها أخطو هذه النظريات أثرا فى الفكر الإسلامى، إذا أن معرفة مفكرى الإسلام بها كانت واضحة ومباشرة بحيث اتخذوا منها موقفين متعارضين: موقف المتكلمين المعارض لها، وموقف الغنوصيين الذين تأثروا بالفلسفات والعقائد المختلفة، حيث استفادوا كثيرا منها فى عرض آرائهم ومعتقداتهم.

وينبغى أن نهتم بالإشارة هنا إلى أنه وإن أمكن رد بعض الأفكار الإسلامية عن الكلمة إلى أصولها الأجنبية - وخاصة فيما يتعلق بنظريتى الإمام الكونى لدى الإسماعيلية والحقيقة المحمدية لدى الشيعة الإثنى عشرية ومتفلسفة الصوفية - إلا أنه ينبغى علينا أن نؤكد - من جهة أخرى - أنه توجد بعض الأفكار الإسلامية الأصيلة عن الكلمة تتشابه مع نظيراتها غير الإسلامية. إلا أنى أعتقد أن هذا التشابه لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره تشابها ظاهريا فقط. وربما يتجلى ذلك - بصفة خاصة - فى موقف متكلمى الإسلام من مسألة الكلام الإلهى، ذلك الموقف الذى ارتكز على

دعائم إسلامية بحتة. ولذلك فإن القول بأن الجانب الثقافى لأى حضارة من الحضارات إنما ينطوى على عنصرين أساسيين: أحدهما يتسم بالأصالة المستمدة من ركائز تلك الحضارة، أما الآخر فهو الذى يستمد مادته من مصادر خارجية ويكيفها حتى تلائم البيئة الثقافية الجديدة، لم يكن مجرد قضية نظرية أو فرض نحاول التحقق من صحته، وإنما هو حقيقة تاريخية لاشك أنها تصدق على جميع الحضارات. وهذه النقطة تجعلنا نؤيد صدق الفرض الذى مؤداه أن جانب الأصالة فى الفكر الإسلامى – فى مجال الدراسات الفلسفية – إنما يمثل أساسا فى علم الكلام على المستويين المنهجى والموضوعى: فإذا كان موضوع علم الكلام هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية فإنه مما لاشك فيه أن متكلمى الإسلام قد ابتدعوا لأنفسهم منهجا للبحث يعارض فى بعض جوانبه المنهج الأرسطى (الذى كان المثل الأعلى لمناهج البحث الفلسفى آنذاك) كما أنه مستمد فى بعض جوانبه من المنهج القرآنى.

وإذا كنا نلاحظ ورود تشابه بين بعض النقاط التى تثار فى علم الكلام وبين نظيراتها فى الفلسفات والعقائد المختلفة، فإن هذا إنما يرجع إلى أن العقل البشرى حينما تعرض عليه مقدمات معينة فإنه يأتى بنتائج محددة تتلاءم مع هذه المقدمات مهما تغيرت البيئة الثقافية. وهنا – وطبقا لما عرضت له من مفارقات فى هذه الرسالة – أستطيع أن أوكد الفرض الذى يعنى تأثر اللاحقة بالسابقة بقدر ما يمكن أن يعنى أن المقدمات المتشابهة التى تعرض على العقل البشرى فى مختلف الثقافات تستتبعها نتائج متشابهة.

إلا أننا ينبغى أن نشير هنا إلى أن هذا القول إذا كان ينطبق على الجانب الأصيل فى الفكر الإسلامى، فإن درجة صدقه تقل كثيرا فيما يتعلق بالمذاهب الإسلامية الغنوصية التى لا شك أنها قد تأثرت بالأفكار غير الإسلامية فلسفية كانت أو دينية وذلك لتبرير أو تأييد معتقداتها الخاصة. فمما لاشك فيه أن عقائد بعض الفرق الشيعية وفلسفة الصوفية قد دخلها الكثير من الآراء الفلسفية والدينية غير الإسلامية وهذا لا يرجع فى تقديرى إلى تشابه المنطلق الفكرى بين هذه الفرق الإسلامية،

وبين المذاهب غير الإسلامية التى أخذوا عنها، بقدر ما يرجع إلى افتقارها إلى الحجج والأدلة المستمدة من الأصول الإسلامية التى تؤيدها وتتفق معها.

وبعد.. فإذا كنا قد عرضنا في هذه الرسالة لنظرية الكلمة في الفكر الإسلامى في سياقها التاريخى وإطارها الموضوعى. فإنى أعتقد أننى قد حققت الهدف المرجو من هذه الرسالة، وهو الكشف عن بعض جوانب الأصالة وجوانب التقليد فى الفكر الإنسانى، باعتبار أن الفكر الإسلامى ليس سوى حلقة فى سلسلة الفكر الإنسانى، وذلك بتطبيق المنهج الذى ينبغى أن يسير عليه الباحثون فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية الذى أشرت إلى أهميته فى موضع سابق - هذا وأود أن أؤكد أيضا أن "مشكلة كلام الله" - تلك المشكلة التى أثارت ضجة فى الفكر الإسلامى وبخاصة فى القرن الثالث الهجرى، وزمن المأمون والمعتصم والواثق على وجه الخصوص - مع أنها ليست أهم موضوعات علم الكلام وإن بدت أنها أخطرها، أقول إن هذه المشكلة إنما استمدت خطورتها من ذلك التراث الهائل الممتد عبر القرون منذ هيرقليطس إلى أن بلغت ذروتها فى العقيدة المسيحية.

لقد وجد الفكر الإسلامى نفسه أمام خطر داهم من تراث عميق عريق. فكان فى تصدى المعتزلة لهذا التيار الخطير الجارف[1] ما جعل هذه المشكلة تطفو على السطح - أو بالأحرى تتقدم الموضوعات جميعا إلى حد أن يسمى علم الكلام كله باسمها.

ولكن التيار إن واجه صدا فإنه لا يتوقف وإنما يتسرب إلى الأعماق مغيرا اتجاهه فكان هذا التسرب فى نظريات الإمام الكونى والحقيقة المحمدية وغيرها. وفى غير مغالاة أو مبالغة أقول إن النظريات الفلسفية والعقائد الدينية لم تعرف مشكلة ضغطت على فكر المسلمين كما كان من أمر "الكلمة".

---

(1) ولو أنها كانت أهم موضوعات علم الكلام لما خبت بعد الحل الأشعرى للمشكلة.

مراجع البحث

سأقتصر في هذه القائمة على ذكر أهم المراجع التى استفدت منها استفادة مباشرة فى إعداد هذه الرسالة، وسأضرب صفحا عن ذكر المراجع التى أفادتنى بطريقة غير مباشرة، مكتفيا بالإشارة إلى بعضها فى الهوامش.

١- ابن تيمية (تقى الدين): مجموعة الرسائل والمسائل - القاهرة بدون تاريخ.

٢- ابن الجوزى (أبو الفرج): مناقب الإمام أحمد بن حنبل - بيروت ١٩٧٣م.

٣- ابن حنبل (الأمام أحمد): رسالة الرد على الزنادقة - نشرت ضمن كتاب عقائد السلف تحقيق د. النشار وآخرون - الإسكندرية ١٩٧١م.

٤- ابن رشد (أبو الوليد): مناهج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق وتقديم د. محمود قاسم - القاهرة ١٩٥٥م.

٥- ابن عربى (محيى الدين): الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يحيى - القاهرة ١٩٧٢م - ١٩٧٧م.

٦- ابن عربى (محيى الدين): فصوص الحكم - تحقيق د. أبو العلا عفيفى - القاهرة ١٩٤٦م.

٧- ابن كثير: تفسير القرآن الكريم - القاهرة بدون تاريخ.

٨- ابن هانئ: الأندلسى : الديوان - القاهرة ١٢٧٤هـ.

٩- أبو ريان (دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى: الفلسفة اليونانية - الإسكندرية ١٩٧٢م.

١٠- أبو ريان (دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - الإسكندرية ١٩٧٣م.

١١- أبو زهرة (الشيخ محمد): تاريخ المذاهب الإسلامية - القاهرة بدون تاريخ.

١٢- أبو زهرة (الشيخ محمد) أبو حنيفة - القاهرة ١٩٤٨.

١٣- أبو زهرة (الشيخ محمد) محاضرات فى النصرانية - القاهرة ١٩٦٦م.
١٤- إثناسيوس (الأنبا): دراسات فى الكتاب المقدس: إنجيل يوحنا - القاهرة بدون تاريخ.
١٥- أحمد أمين: ضحى الإسلام - القاهرة ١٩٧٤م.
١٦- أحمد أمين: ظهر الإسلام - القاهرة ١٩٦٦م.
١٧- أحمد شلبى (دكتور): مقارنة الأديان جـ١ اليهودية - القاهرة ١٩٧٤م، جـ٢ المسيحية - القاهرة ١٩٧٣م.
١٨- الأشعرى (أبو الحسن): الإبانة عن أصول الديانة - القاهرة ١٣٨٥هـ.
١٩-الأشعرى (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين - القاهرة ١٩٦٩م.
٢٠-الأشعرى (أبو الحسن): اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع - تحقيق د. حمودة غرابة - القاهرة١٩٥٥ .
٢١- الأعظمى (محمد حسن): الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية - القاهرة ١٩٧٠م.
٢٢- الآمدى (سيف الدين): غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق محمد محمود عبد اللطيف - القاهرة ١٩٧١م.
٢٣- أوليرى: الفكر العربى ومركزه فى التاريخ - ترجمة إسماعيل البيطار - بيروت ١٩٧٢م.
٢٤- أوليرى: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب - ترجمة د. تمام حسان - القاهرة ١٩٥٧م.
٢٥- باتون (والتر): أحمد بن حنبل والمحنة - ترجمة عبد العزيز عبد الحق - القاهرة ١٩٥٨م.
٢٦- الباقلانى (أبو بكر): الإنصاف فيما يجب اعتقاده - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - القاهرة ١٩٦٣م.
٢٧- بتشر (أ. أ.): تاريخ الأمة القبطية جـ١ - القاهرة ١٩٠٠م.

٢٨- بدوى (دكتور عبد الرحمن): التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - القاهرة ١٩٦٥م.
٢٩-بدوى (دكتور عبد الرحمن): ربيع الفكر اليونانى - القاهرة ١٩٦٩م.
٣٠-بدوى (دكتور عبد الرحمن): خريف الفكر اليونانى - القاهرة ١٩٧٠م.
٣١-بدوى (دكتور عبد الرحمن): الإنسان الكامل فى الإسلام - الكويت ١٩٧٦م.
٣٢-بدوى (دكتور عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى - القاهرة ١٩٦٩م.
٣٣-بدوى (دكتور عبد الرحمن): مذاهب الإسلاميين - بيروت ١٩٧١، ١٩٧٣م.
٣٤-بدوى (دكتور عبد الرحمن): أفلوطين عند العرب - القاهرة ١٩٦٦م.
٣٥-بدوى (دكتور عبد الرحمن): تفسير العهد الجديد: بشارة يوحنا - ترجمة د. عزت زكى - القاهرة بدون تاريخ.
٣٦- بريهييه (إميل): الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى - ترجمة د. محمد يوسف موسى ود. عبد الحليم النجار - القاهرة ١٩٥٤م.
٣٧- البغدادى (عبد القاهر): أصول الدين - القاهرة ١٩٥٨م.
٣٨- بلبع (دكتور عبد الحكيم): أدب المعتزلة - القاهرة ١٩٥٩م.
٣٩- بلدى (دكتور نجيب): تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية - القاهرة ١٩٦٢م.
٤٠- التفتازانى: (سعد الدين) شرح العقائد النسفية - القاهرة بدون تاريخ.
٤١- الجاحظ (أبو عثمان): رسالة فى خلق القرآن - على هامش كتاب الكامل فى اللغة والأدب للمبرد - القاهرة ١٣٢٤هـ.
٤٢- جامى (عبد الرحمن): الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء - ضمن كتاب أساس التقديس لفخر الدين الرازى - القاهرة ١٩٣٥م.
٤٣- الجرجانى: شرح كتاب المواقف للإيجى - القاهرة بدون تاريخ.
٤٤- جعفر (دكتور محمد كمال): من التراث الصوفى لسهل بن عبد الله التسترى - القاهرة ١٩٧٤م.
٤٥- جلال موسى (دكتور): نشأة الأشعرية وتطورها - بيروت ١٩٧٥م.

٤٦- جواد على: يوحنا الدمشقى - مقال بمجلة الرسالة - القاهرة ١٩٤٥م.
٤٧- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين القاهرة ١٩٤٦م.
٤٨- الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى): لمع الأدلة - تحقيق د. فوقية حسين - القاهرة ١٩٦٥م.
٤٩- الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى): الإرشاد إلى قواطع الأدلة - تحقيق د. محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق - القاهرة ١٣٦٩هـ.
٥٠- الجيلى (عبد الكريم): الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل - القاهرة بدون تاريخ.
٥١- جيوم (ألفريد): الفلسفة والإلهيات - مقال بكتاب تراث الإسلام - ترجمة د. توفيق الطويل - القاهرة ١٩٣٦م.
٥٢- الحلاج (الحسين بن منصور): كتاب الطواسين: نشرة ماسينيون - باريس ١٩١٣م.
٥٣- حلمى (دكتور محمد لطفى): ابن الفارض والحب الإلهى - القاهرة ١٩٧١م.
٥٤- خليف (دكتور فتح الله): فخر الدين الرازى - القاهرة ١٩٦٩م.
٥٥- دومالدس: عقيدة الشيعة - الترجمة العربية - القاهرة ١٩٤٦م.
٥٦- دى بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٧م.
٥٧- ديورنت (ول): قصة الحضارة - ترجمة محمد بدران - القاهرة.
٥٨- رزق (دكتور هانى): يسوع المسيح فى ناسوته وألوهيته - القاهرة ١٩٧١م.
٥٩- رسل (برتداند): تاريخ الفلسفة الغربية جـ١ - ترجمة د. زكى نجيب محمود ود. أحمد أمين - القاهرة ١٩٦٧م.
٦٠- ريفو (ألبير): الفلسفة اليونانية نشأتها وتطوراتها - ترجمة د. عبد الحليم محمود ود. أبو بكر زكرى - القاهرة ١٩٥٧م.

٦١- زكى شنودة: تاريخ الأقباط جـ ١ - القاهرة ١٩٦٨م.
٦٢- المساعى (على بن أنجب): أخبار الحلاج - تحقيق ماسينيون وكراوس - باريس ١٩٣٦م.
٦٣- سرور (طه عبد الباقى): الحلاج - الطبعة الثانية - القاهرة بدون تاريخ.
٦٤- الشهرستانى: (عبد الكريم): الملل والنحل - القاهرة ١٩٦٨م.
٦٥- الشهرستانى: (عبد الكريم): نهاية الإقدام فى علم الكلام - أكسفورد ١٩٣٤م.
٦٦- الشيبى: (دكتور كامل مصطفى): الفكر الشيعى والنزعات الصوفية - بغداد ١٩٦٦م.
٦٧-الشيبى: (دكتور كامل مصطفى): الصلة بين التصوف والتشيع - القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٩م.
٦٨- الصابونى (الشيخ نور الدين): كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين تحقيق د. فتح الله خليف - القاهرة ١٩٦٩م.
٦٩- صبحى (دكتور أحمد محمود): نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية - القاهرة ١٩٦٩م.
٧٠- صبحى (دكتور أحمد محمود): فى علم الكلام - القاهرة ١٩٦٩م.
٧١- صليبا (دكتور جميل): المعجم الفلسفى - بيروت ١٩٧١م.
٧٢- طمان (شترو): أربعة كتب إسماعيلية - بغداد بدون تاريخ.
٧٣- عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية - بيروت ١٩٥٢م.
٧٤- عارف تامر: القرامطة - بيروت بدون تاريخ.
٧٥- عبد الجبار (القاضى): شرح الأصول الخمسة - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - القاهرة ١٩٦٥م.
٧٦- عبد الجبار (القاضى): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٧ - القاهرة ١٩٦١م.
٧٧- عبد القادر محمود (دكتور): الفلسفة الصوفية فى الإسلام - القاهرة بدون تاريخ.

٧٨- عبد الكريم أحمد (دكتور): بحوث في تاريخ النظرية السياسية - القاهرة ١٩٧٢م.
٧٩- عثمان أمين (دكتور): الفلسفة الرواقية - القاهرة ١٩٧١م.
٨٠- عفيفي (دكتور أبو العلا): "نظريات الإسلاميين في الكلمة" مقال بمجلة كلية الآداب جامعة فؤاد - مايو ١٩٣٤م.
٨١-عفيفي (دكتور أبو العلا): التصوف الثورة الروحية في الإسلام - القاهرة ١٩٦٣م.
٨٢- العقاد (عباس محمود): الله - القاهرة ١٩٦٩م.
٨٣- علم اللاهوت: إعداد ونشر دار الثقافة المسيحية - القاهرة بدون تاريخ.
٨٤- غرابة (دكتور حمودة): الأشعري - القاهرة ١٩٥٣م.
٨٥- غربة (لويس) والأب الدكتور قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ترجمة د. صبحي الصالح ود. فريد جبر - بيروت ١٩٦٧م.
٨٦- الغزالي (الإمام أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد - القاهرة بدون تاريخ.
٨٧- الغزالي (الإمام أبو حامد): معارج القدس - القاهرة بدون تاريخ.
٨٨- الغزالي (الإمام أبو حامد): الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية - ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - القاهرة ١٩٧٠م.
٨٩- الغزالي (الإمام أبو حامد): مشكاة الأنوار - تحقيق د. أبو العلا عفيفي - القاهرة ١٩٦٤م.
٩٠-الغزالي (الإمام أبو حامد): الرسالة اللدنية - ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - القاهرة ١٩٧٠م.
٩١- غلاب (دكتور محمد): الفلسفة الإغريقية - القاهرة ١٩٥٠م.
٩٢- الفاخوري (حنا) والجر (خليل): تاريخ الفلسفة العربية جـ١ - بيروت ١٩٥٧م.
٩٣- فرز (شارل): الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض - بيروت ١٩٦٨م.

٩٤- فلهوزن (يوليوس): الخوارج والشيعة - ترجمة د. عبد الرحمن بدوى - الكويت ١٩٧٦م.
٩٥- القرآن الكريم.
٩٦- الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد).
٩٧- الكرمانى (أحمد حميد الدين): راحة العقل - تحقيق د. محمد كامل حسين ود. محمد مصطفى حلمى - القاهرة ١٩٥٩م.
٩٨- متى هنرى: تفسير إنجيل يوحنا جـ١ القاهرة ١٩٦٨م.
٩٩- محسن عبد الحميد: حقيقة البابية والبهائية - بغداد ١٩٦٩م.
١٠٠- محمد جابر عبد العال (دكتور): حركات الشيعة المتطرفين - القاهرة ١٩٥٤م.
١٠١- محمد عبده (الإمام): رسالة التوحيد - تحقيق محمود أبو رية - الطبعة الرابعة - القاهرة بدون تاريخ.
١٠٢- محمد كامل حسين (دكتور): طائفة الإسماعيلية - القاهرة ١٩٥٩م.
١٠٣-محمد كامل حسين (دكتور): طائفة الدروز - القاهرة الطبعة الثانية بدون تاريخ.
١٠٤- مدكور (دكتور إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - القاهرة جـ١ (١٩٦٨م)، جـ٢ (١٩٧٤م).
١٠٥- المصرى (إيريس حبيب): قصة الكنيسة القبطية جـ١ - القاهرة ١٩٧٨م.
١٠٦- موزهيم: تاريخ الكنيسة المسيحية. (لم يذكر الناشر أو سنة الطبع).
١٠٧- نادر (دكتور ألبير نصرى): أهم الفرق الإسلامية - بيروت بدون تاريخ.
١٠٨-نادر (دكتور ألبير نصرى): فلسفة المعتزلة - جـ١ بغداد ١٩٥٠م، جـ٢ الإسكندرية ١٩٥١م.
١٠٩- النشار (دكتور على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - القاهرة جـ١ (١٩٧١م)، جـ٢ (١٩٦٩م).
١١٠- النشار (دكتور على سامى) وصبحى (دكتور أحمد محمود): نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان - الإسكندرية ١٩٦٤م.

١١١-النشار (دكتور على سامى) وآخرون: هيرقليطس فيلسوف التغير - القاهرة ١٩٦٩م.

١١٢-نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه - ترجمة د. أبو العلا عفيفى - القاهرة ١٩٥٦م.

١١٣- نيكلسون: "التصوف" - مقال ضمن كتاب تراث الإسلام - ترجمة فتح الله جرجس - بيروت ١٩٧٢م.

١١٤- هشبى (دكتور سليم حسن): الإسماعيليون عبر التاريخ - القاهرة ١٩٦٩م.

١١٥- هويدى (دكتور يحيى): دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٩٧٣م.

١١٦-هويدى (دكتور يحيى): تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية - الجزء الأول - القاهرة ١٩٦٥م.

١١٧- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة ١٩٦٩م.

118- Affiei: The Mystical Philosophy of Myhyid-Din Ibnul Arabi; Cambridge, 1939.

119- Benn, A. W.: The Philosophy of greece, London, 1898.

120- Benn, A. W.: History of Ancient Philosophy. London, 1912.

121- Burnet, Gohn: Greek Philosophy From Thalis to Plato, London 1943.

122- Chambers's Encyclopedia.

123- Dresser, H. W.: A History of Ancient and Medival Philosophy, New York, 1926.

124- Erdmann, Gohann Eduard: A History of Philosophy, Vol. I, London, 1922.

125- The Encyclopedia Britannica.

126- The Encyclopedia of Islam.

توجد ترجمة عربية للأجزاء الأولى منها.

127- The Encyclopedia of Philosophy.

128- The Encyclopedia of Religion and Ethics

129- Gomperz: Greek Philosophy, Vol. I, London, 1939.
130- Gutheie: A History of Greek Philosophy Vol. I, Cambridge, 1962.
131- Huges T. P.: A dictionary of Islam, 1885.
132- The Jewish Encyclopedia.
133- Maodonald: Development of muslim theology. New York, 1903.
134- A Religious Encyclopedia.
135- Stace, W. T.: A Critical History of Greek Philosophy. London, 1941.
163- Zeller, Eduard: Outlines of the History of Greek Philosophy, London, 1931.

الفهـــــرس

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة
تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية